Cosmologia e geomancia: um estudo da cultura Yorùbá-Nágô

KLAAS A. A. W. WOORTMANN

I — INTRODUÇÃO

Nosso propósito, neste ensaio [1], é o de estudar um aspecto particular da cultura Yorùbá-Nágô — a adivinhação de Ifá — e alcançar, pela análise de sua estrutura simbólica, o significado profundo desse sistema e de suas relações com os postulados centrais daquela cultura. Para tanto, teremos em mente que a adivinhação, como parte de um sistema religioso — de fato, o próprio cerne deste último — expressa uma *world construction*, no sentido dado a tal expressão por Berger (1969). O sistema de Ifá, mais do que um mero meio de predizer acontecimentos futuros, consiste num modelo para classificar e ordenar um universo e para definir a posição do indivíduo na ordem cosmológica. Trata-se, de um lado, de construir uma ordem, e de outro, de construir uma pessoa, isto é, uma identidade individual, colocando a pessoa na ordem cosmológica. Em suas relações com a religião e, particularmente, com um sistema central mitológico, o sistema de Ifá permite que o mundo real "faça sentido", tornando-o conceitualmente apreensível, e permite que o indivíduo se mova num espaço organizado.

O complexo de mitos Yorùbá-Nágô pode ser classificado em vários conjuntos ou séries: mitos de origem, postulando uma origem comum, uma unidade básica de todos os Yorùbá; mitos de reinos, legitimando estruturas políticas; mitos de cidades e de linhagens (cf. Lloyd, 1956). Por outro lado, existem séries de mitos referentes a divindades particulares — os òrìṣà —, a rituais específicos, a

1 O presente trabalho resulta de nosso convívio e de observações junto a membros de grupos-de-culto Nagô em Salvador, Bahia, entre 1966 e 1970, precedidas e complementadas pela pesquisa bibliográfica referente aos Yorùbá na atual Nigéria e aos próprios Nàgô.

concepções sobre o indivíduo ou sobre a relação entre os homens e os deuses. Neste ensaio focalizaremos primordialmente os mitos de origem; no entanto, desde um enfoque estrutural, as diferentes séries mitológicas podem ser apreendidas como transformações com relação a uma matriz básica, evidenciando uma estrutura fundamental comum.

É bastante evidente que falar "dos Yorùbá" é tão difícil quanto falar "dos brasileiros", esquecendo a imensa diversidade que existe entre o campesinato nordestino, o campesinato teuto-brasileiro ou a classe média metropolitana, ou entre os diferentes grupos religiosos, dos quais fazem parte os Nagô. "Os Yorùbá" são, de certa forma, uma abstração; o que existe de fato são o reino e o povo de Ifé, de Oyó, de Ilesha, de Ketu, etc., todos eles produtos particulares de combinações sócio-culturais ao longo de suas histórias. Por outro lado, os Yorùbá estão longe de serem sociedades "frias", no sentido lévi-straussiano do termo. Pelo contrário, possuem uma nítida consciência histórica, o que não impede, todavia, que a história seja mitificada, no que, ademais, não se diferenciam eles de outros povos também complexos. As variações encontradas, de cidade a cidade, de reino a reino, ou do original Yorùbá ao derivado Nagô brasileiro, são em larga medida o resultado do jogo entre história e mito, onde os mitos são mudados por necessidades históricas, assumindo freqüentemente um significado político, e onde os eventos históricos são absorvidos pelo mito. De fato, como aponta Lévi-Strauss, a história não é menos mitológica que o próprio mito (Lévi-Strauss, 1962).

Resulta claro que um estudo da "religião Yorùbá-Nagô", se de todo possível, seria uma empresa gigantesca, muito além dos limitados propósitos deste ensaio. Seria também dispersiva. A concentração em um aspecto específico é metodologicamente recomendável. Por outro lado, ela é possível porque, por sob a variabilidade imposta pela história, podemos isolar certos componentes estruturais básicos imutáveis, comuns ao universo ideológico de todos os segmentos Yorùbá-Nagô.

Mito e ritual — a prática divinatória constitui um procedimento ritual — constituem, em nosso ponto de vista, expressões de uma mesma linguagem, sendo o ritual o mito vivido. Mito e ritual não apenas exprimem a mesma mensagem mas também se legitimam reciprocamente e, em assim fazendo, consolidam a mensagem. Mito e ritual são transformações recíprocas e por isso é possível passar-se de um a outro no processo analítico sem que se saia da mesma linguagem. A relação entre mito e rito assume importância no contexto deste estudo pelo fato de que o processo divinatório, ainda que

geralmente conduzido privadamente, é uma "cadeia sintagmática" que "torna a pôr em vigor" o mito. Manipulando os símbolos e os conceitos dos mitos de Criação, utilizando seus "mitemas" tornados atos, a adivinhação é uma *mise-en-scène* da Criação e uma reafirmação dos princípios da ordem cosmológica.

Diferentes níveis de mensagens são comunicados pelo mito ou pelo ritual. De acordo com as proposições de Lévi-Strauss (1967), Leach (1965), Guiart (1972) podemos distinguir na mitologia Yorùbá-Nagô dois níveis de significados: um significado visível e um significado profundo (a estrutura mesma), correspondentes, por assim dizer, ao enredo e à estrutura lógica subjacente. O primeiro de tais níveis, que chamaríamos de histórico-sociológico, apresenta ampla gama de variações, enquanto o segundo é relativamente invariante. Por isso, uma mesma estrutura pode ser usada para comunicar diferentes mensagens políticas ou sociológicas, do que é exemplo a substituição de personagens nos mitos de Criação, de acordo com projetos de dominação política competitivos. Mas as transformações externas não alteram a mensagem profunda, pois a estrutura lógica é mantida. Quando se passa de um reino Yorùbá a outro muda o personagem central da Criação; quando passamos da série de mitos Obatalá-Odùduwà dos Yorùbá-Nàgô para a série Mawu-Lisa dos Fon-Mina, registramos um conjunto de inversões que, no entanto, não alteram a fórmula estrutural; entre os próprios Yorùbá há versões onde a relação entre os dois Criadores é a de marido-mulher enquanto em outras é a de irmão *senior* e irmão *junior*. Ao nível sociológico, as duas versões enfatizam diferentes relações sociais (relações entre os sexos; princípio da senioridade). Ao nível lógico, porém exprime-se a mesma relação de oposição. Mudam os personagens, invertem-se os sinais, mas não se altera a matriz de significados formais.

A existência de diferentes níveis de significado, assim como a variabilidade externa, seja do mito seja do rito, freqüentemente refletindo a descontinuidade histórica traz à tona o problema de o que o mito e o rito são. São um modelo de idéias, de conceitos lógicos, de abstrações, ainda que estas últimas sejam expressas através de símbolos "concretos", ao estilo "*bricoleur*" do "pensamento selvagem" (cf. Lévi-Strauss, 1962). Por isso mesmo não existe coisa tal como "o mito" enquanto algo que é dado, e muito menos uma versão verdadeira do mito. Ao nível empírico existem as verbalizações feitas por esse ou aquele contador de mitos, que ao contá-los sempre os refaz. O antropólogo não coleta "o mito" mas apenas uma versão, ou várias versões; ele não observa "o ritual", mas uma variante. Se ti-

vermos em mente que os mitos operam em vários níveis de mensagem (e de consciência) e se admitirmos também que tanto as sociedades Yorùbá quanto os grupos Nagô são compostos de "unidades instáveis", podemos admitir também, seguindo a Leach (1965) que o mito e o ritual podem expressar, em suas versões, formas alternativas de organização social, bem como legitimações conflituais no interior de um modelo organizatório dominante. Diferentes ideologias sócio-políticas podem estar representadas nas várias versões do mito ou do rito, ou nas variações de um tema mitológico, e não há razão para se crer que o narrador seja neutro. De fato, narrar um mito pode muito bem ser um ato político e não devemos nos sentir surpreendidos quando encontramos versões aparentemente contraditórias. Por um lado, incoerências não significam que existam versões corretas ou erradas; por outro, a coerência ou a incoerência se referem a um determinado nível de significação. Qualquer versão é "correta" com relação à estrutura profunda da série mitológica. Em diferentes momentos históricos, mudanças sociais podem ser expressas em mitos "novos", isto é, em rearranjos dos elementos simbólicos. Tais reelaborações podem negar a versão anterior, ou a mensagem nela contida a um certo nível de significação e, não obstante, reter a estrutura. A estrutura neste caso não apenas resiste à história como também provê uma matriz conceitual para a apreensão de seu fluxo[2].

Uma tal continuidade prende-se ao fato de que as estruturas simbólicas constituem processos de aprendizagem que transmitem os axiomas básicos de uma cultura, os elementos centrais de seu sistema de comunicações. Diferentes versões que podem parecer contraditórias ao observador externo à cultura, não são assim consideradas pelos participantes da cultura. Entre os Yorùbá-Nagô existem várias versões do mito da Criação; ainda que as "estórias" sejam diferentes, a estrutura lógico-simbólica permanece a mesma, e enquanto ela assim permanecer as diferentes "estórias" não serão vistas como contraditórias. Lowie refere-se a várias visões Crow relativas à constelação da Ursa Maior; ainda que elas sejam diferentes, "nenhuma incongruência é sentida na representação da Ursa Maior, contanto que o número sete apareça, de uma maneira ou outra" (Lowie, 1972, p. 34). O mesmo pode ser dito com relação aos mitos de Criação Yorùbà-Nàgô e com relação aos seus mitos referentes a Ifá, no que se refere aos números quatro e dezesseis.

---

[2] Um exemplo de tal processo é dado pela análise de Da Matta (1970) sobre o mito e o anti-mito entre os Timbira.

Também os vários personagens mitológicos surgem em diferentes mitos de forma aparentemente contraditória: se Odùduwà é por vezes representada como preta, outras vezes ela é branca, a depender do contexto "mito-lógico" em que surge. Ifá é às vezes um homem e outras vezes um òrìṣa; às vezes é branco e outras vezes é vermelho. Èṣù é por vezes representado como um ser de uma só perna, outras vezes como tendo o corpo envolto em chamas; às vezes como um ser malévolo (ou pelo menos dado a brincadeiras de mau gosto) e outras como o trazedor de bem-estar. Não há nisso qualquer contradição, mas apenas a representação das várias qualidades de seres-conceitos polissêmicos.

"O mito" não tem, então, existência empírica; ele pode ser produzido apenas por abstração, pelo desvendamento da estrutura profunda. Mas, em assim fazendo, devemos ter em mente que além de estrutura existe também semântica. Mitos, ainda que sejam estruturas lógicas, não são construídos com Ps e Qs, mas com símbolos "concretos". Se é possível transformar mitos em estruturas lógicas formais, permanece o fato de que símbolos têm significados específicos dentro de uma cultura, significados outros que a expressão de relações formais de oposição, função ou equivalência. Mitos são sistemas culturais-específicos, como o ressalta Maranda (1972) e em diferentes culturas o mesmo símbolo produz associações diferentes. Símbolos pertencem a "conjuntos paradigmáticos" (conjunto de símbolos que participam das mesmas funções simbólicas), o que permite traduzir reciprocamente versões mitológicas no interior de uma mesma cultura e permite a convertibilidade transcultural dos símbolos, como por exemplo entre a cultura Yorùbá-Nàgô e a cultura Fon. Não obstante, a carga semântica dos símbolos coloca um problema e uma limitação a um estudo como o nosso — pois temos de trabalhar sobre dados coletados por outros [3], que nem sempre perguntaram as questões fundamentais para o problema aqui analisado. Ao analisarmos a mitologia e o ritual divinatório Yorùbà-Fon defrontamo-nos constantemente com lesmas, escravos, corneteiros, alimentos sacrificiais que nem sempre logramos explicar de modo plenamente satisfatório. A falta de informações relativas à semântica de elementos ou de atos simbólicos responde por algumas das lacunas que o leitor sem dúvida notará neste trabalho.

---

[3] Assim como com textos onde nem sempre permanece clara a fronteira entre o pensamesto do observado e aquele do observador, como é o caso do ensaio de Dos Santos (1976), de resto o melhor estudo da ideologia Nàgô.

Aparentemente, tanto os mitos da Criação quanto os mitos e ritos pertinentes à prática divinatória pertencem a um mesmo paradigma. Ainda que o processo divinatório se realize quase sempre em âmbito privado (muito embora haja também adivinhações públicas), trata-se de uma atividade que toma lugar continuamente: aqui ou ali há sempre alguém consultando o Ifá, sempre que uma decisão deve ser tomada. Casamento e nascimento demandam a consulta oracular. O homem adquire seu "destino" através de certas práticas rituais dirigidas a Ifá. Sendo um rito, o processo divinatório é um constante pôr-em-vigor da ordem cosmológica, de uma visão de mundo sempre recriada. A estrutura matemática — uma ordem de probabilidades — e simbólica da geomancia de Ifá trazem consigo um cotidiano pôr-em-ação dos axiomas centrais da cultura Yorùbá-Nagô. O sistema de Ifá constitui, por assim dizer, um mapa de sua cosmologia, um mapa que permite ao indivíduo mover-se dentro desta última. Pertencendo a um mesmo paradigma, a Criação e a adivinhação são "redundantes" e é esta redundância que permite ao analista passar de uma para outra, realizando, de forma consciente, o mesmo movimento que realiza, num plano inconsciente, a mente do agente cultural. Ambos os conjuntos de idéias, Criação e adivinhação, dizem respeito ao estabelecimento de uma ordem universal, postulada pelo Criador e desvendada pelo adivinho (babaláwo).

Não nos será possível, aqui, detalhar as conexões históricas entre a cosmologia e a geomancia Yorùbá. É bastante claro que o sistema divinatório, enquanto estrutura de permutações matemáticas, não é uma invenção Yorùbá. Tampouco o é sua mecânica, idêntica àquela encontrada entre os povos árabes, na Grécia Antiga, na Europa Central e em outras partes da África. Mas a estrutura simbólica da adivinhação de Ifá é um produto original Yorùbá. Assim, e pelo fato de a estrutura matemática ter sido "projetada" sobre o corpo místico de modo a formar um modelo ideológico, é-nos possível analisar as conexões estruturais entre um modelo mítico e a geomancia, e buscar apreender o sentido desta última.

Iniciaremos nossa análise pelo começo do mundo.

II — A Criação do Mundo

> As divindades viviam originalmente no céu, abaixo do qual só havia a água prístina. Olorum (Olodumaré), o deus do céu, deu a Orishala, o deus da Brancura, uma corrente, uma porção de terra numa concha de caramujo, e um galo com cinco dedos,

e disse-lhe para descer e criar o mundo. Todavia, quando ele se aproximou do portão do paraíso, ele viu que algumas divindades estavam tendo uma festa, e parou para saudá-las. Elas lhe ofereceram vinho (de palmeira) e ele bebeu demais e adormeceu, embebedado. Oduduwa, seu irmão mais jovem, havia ouvido as instruções de Olorum e, quando viu Orishala dormindo, tomou dos materiais e foi até a beira do paraíso, acompanhado de Camaleão. Aí, abaixou a corrente e desceu por ela. Oduduwa depositou a porção de terra na água e colocou sobre ela o galo. O galo começou a ciscar a terra, espalhando-a em todas as direções, até os confins do mundo. Após Camaleão ter testado a firmeza da terra, Oduduwa pisou nela em Indio, onde fez seu lar, onde hoje está localizado seu santuário em Ife. Quando Orishala acordou e viu que o trabalho havia sido completado, lançou um tabu sobre o vinho da palmeira de óleo, o qual é até hoje observado por seus adoradores. Ele desceu à terra e a reclamou como sua, pois havia sido ele que fora enviado por Olorum para criá-la e governá-la, e porque ele era o irmão mais velho de Oduduwa. Oduduwa insistiu que ele é que era o dono da terra porque fora ele quem a criou. Os dois irmãos começaram a lutar e as outras divindades que os seguiram para a terra dividiram-se, apoiando a um ou a outro. Quando Olorum soube da luta, chamou Orishala e Oduduwa à sua presença no céu, e cada um contou sua versão do que acontecera. Olorum disse que a luta devia terminar. À Oduduwa, Criador da Terra, deu o direito de propriedade da terra, e de governá-la, e ele se tornou o primeiro rei de Ife. A Oríshala deu um título especial e o poder de moldar os corpos humanos, e ele se tornou o Criador da Humanidade. Então Olorum mandou-os de volta à terra com Oranfe, o deus do trovão de Ife, e Eleshije, o Deus da Medicina de Ife, como seus companheiros. Quando Oduduwa ficou velho, tornou-se cego. Enviou cada um de seus 16 filhos ao oceano, cada um de uma vez, para obter água salgada, que havia sido prescrita como remédio. Todos retornaram sem que tivessem tido sucesso, trazendo apenas água doce, até que Olokun, o mais jovem, finalmente fosse bem sucedido... Olokun foi para Ilesha onde se tornou rei dos Ijesha, e os outros filhos fundaram reinos próprios (Bascom, 1969, p. 9-11).

No começo, duas pessoas fizeram o mundo, uma Yemuhu (Oduduwa) e o homem, Orishala, também chamado Obaba Arugbo. Quando Yemuhu e Orishala vieram para o mundo, estavam com medo, e vieram acompanhados de Ajajuno, uma pessoa que não foi feita por ninguém, e que agia como mensageiro e chefe de guerra. Ela era uma mulher, cuja missão era lutar com o mundo. Quando terminaram seu trabalho de criação, transformaram-se em pedra. Mas antes disso, Orishala amarrou um carneiro ao seu punho com uma corda e Yemuhu tinha uma cabaça contendo as 16 lesmas, e quando ela se transformou em pedra estas 16 lesmas se tornaram a cabeça

de Olorum Eleda, o Criador. Quando Eleda se levantou, ele notou que Ifá não tinha cabeça. Um dia, Eleda, lutando com Ifá, o derrubou, e sua cabeça saiu, depois sua testa saiu, depois seu nariz, depois boca e olhos. Orishala fez isso (Dennet, 1910).

Olorum desceu uma corrente para a Terra, então coberta de água e pela corrente chegou o primeiro homem trazendo um pouco de terra, um galo e uma noz de palmeira. O galo arranhou a terra para produzir terra seca; a noz produziu uma árvore com 16 galhos que eram os 16 Obás Yoruba (Lloyd, 1956).

No começo, o mundo era todo pantanoso e cheio de água, um lugar inútil. Acima dele havia o céu, onde vivia Olorum, o Dono do Céu, com as outras divindades. As vezes os deuses desciam para brincar nos pântanos inúteis, descendo por teias de aranha, penduradas através dos vazios. Mas ainda não existiam homens porque não havia terra firme. Um dia Olorum chamou o chefe dos deuses, Orishanla (Grande Deus) à sua presença. Disse-lhe que desejava criar terra firme e pediu-lhe que realizasse a tarefa. O Grande Deus recebeu uma concha de caramujo na qual havia alguma terra solta, uma pomba e um galo com cinco dedos. Ele desceu ao pântano e jogou a terra da concha num pequeno lugar. Então ele colocou a pomba e o galo sobre a terra e eles começaram a ciscar e a espalhá-la. Em pouco tempo eles haviam coberto grande parte do pântano e a terra firme foi formada. Quando Orishanla voltou a Olorum para relatar sua tarefa, Olorum enviou o Camaleão para inspecionar o trabalho. Após uma primeira inspeção o Camaleão relatou que a terra estava bastante ampla mas não suficientemente seca. Então ele foi mandado outra vez, e dessa vez ele disse que estava tanto ampla como seca. O lugar onde começou a criação foi chamado Ife, significando "amplo", e depois adicionou-se a palavra Ile, "casa", para indicar que era a casa da qual se originaram todas as outras povoações. A criação da terra tomou quatro dias... e desde então observou-se uma semana de quatro dias, cada um sagrado a uma divindade. Então Olorum mandou Orishanla de volta à Terra para plantar árvores, dar alimentos e riqueza ao homem. Ele lhe deu a noz da palmeira original, cujas nozes dão óleo e cujo suco fornece bebida. Três outras árvores comuns foram plantadas, e mais tarde caiu a chuva para regá-las (Parrinder, 1967).

Quando Ọlórun decidiu criar a terra, chamou Ọbàtálà, entregou-lhe o "saco da existência", àpò-iwà, e deu-lhe as instruções necessárias para a realização da magna tarefa. Ọbàtálà reuniu todos os ọrịṣà e preparou-se, sem perda de tempo. De saída, encontrou-se com Odùa que lhe disse que só o acom-

panharia após realizar suas obrigações rituais. Já no òna-òrun, caminho, *Ọbàtálà* passou diante de Ẹ̀sù. Este, o grande controlador e transportador de sacrifícios que domina os caminhos, perguntou-lhe se já tinha feito as oferendas propiciatórias. Sem se deter, Ọbàtálà respondeu-lhe que não tinha feito nada e seguiu seu caminho sem dar mais importância à questão. E foi assim que Ẹ̀sù sentenciou que nada do que ele se propunha empreender seria realizado. Com efeito, enquanto Ọbàtálà seguia seu caminho começou a ter sede. Passou perto de um rio, mas não parou. Passou por uma aldeia onde lhe ofereceram leite, mas ele não aceitou. Continuou andando. Sua sede aumentava e era insuportável. De repente viu adiante de si uma palmeira Igi-òpe e, sem se poder conter, plantou no tronco da árvore seu cajado ritual, o òpá-ṣóró, e bebeu a seiva (vinho de palmeira). Bebeu insaciavelmente até que suas forças o abandonaram, até perder os sentidos e ficou estendido no meio do caminho. Nesse meio tempo, Odùa, que foi consultar Ifá, fazia suas oferendas a Ẹ̀sù. Seguindo os conselhos dos babalàwo ela trouxera cinco galinhas, das que têm cinco dedos em cada pata, cinco pombos, um camaleão, dois mil elos de cadeia e todos os outros elementos que acompanham o sacrifício. Ẹ̀sù apanhou estes últimos e uma pena da cabeça de cada ave e devolveu a Odùa a cadeia, as aves e o camaleão vivos. Odùa consultou outra vez os babalàwo que lhe indicaram ser necessário, agora, efetuar um ẹbọ, isto é, um sacrifício, aos pés de Ọlọ́run, de duzentos igbin, os caracóis que contém "sangue branco", a "água que apazigua", omi-èrò. Quando Odùa levou o cesto com igbin, Ọlọ́run aborreceu-se vendo que Odùa ainda não tinha partido com os outros. Odùa não perdeu sua calma e explicou que estava obedecendo ordens de Ifá. Foi assim que Ọlọ́run decidiu aceitar a oferenda e ao abrir seu Àpére-odù — espécie de grande almofada onde geralmente Ele está sentado — para colocar a água dos igbin, viu, com surpresa, que não havia colocado no àpò-Iwà — bolsa da existência — entregue a Ọbàtálà, um pequeno saco contendo a terra. Ele entregou a terra nas mãos de Odùa para que ela, por sua vez, a remetesse a Ọbàtálà. Odùa partiu para alcançar Ọbàtálà. Ela o encontrou inanimado ao pé da palmeira, contornado por todos os òrìṣà que não sabiam o que fazer. Depois de tentar em vão acordá-lo, ela apanhou o àpò-Ìwà que estava no chão e voltou para entregá-lo a Ọlọ́run. Este decidiu, então, encarregar Odùa da criação da terra. Na volta de Odúa, Ọbàtálà ainda dormia; ela reuniu todos os òrìṣà e explicou-lhes que fora delegada por Ọlọ́run e eles dirigiram-se todos juntos para o Ọ̀run Àkàsòpor onde deviam passar para assim alcançar o lugar determinado por Ọlọ́run para a criação da terra. Ẹ̀sù, Ògún, Ọ̀ṣọ́ọ̀si e Ija conheciam o caminho que leva às águas onde iam caçar e pescar. Ògún ofereceu-se para mostrar o caminho e converteu-se no Asiwajú e no Olúlànà — aquele que está na vanguarda e aquele que desbrava os caminhos. Chegando diante do Òpó-ọ̀run-oún-Aiyé, o pilar que une o ọ̀run ao mundo, eles colocaram a cadeia ao longo da qual Odùa deslizou até o lugar

indicado por cima das águas. Ela lançou a terra e enviou Eyẹlé, a pomba, para esparramá-la. Eyẹlé trabalhou muito tempo. Para apresentar a tarefa, Odùa enviou as cinco galinhas de cinco dedos em cada pata. Estas removeram e espalharam a terra imediatamente em todas as direções, à direita, à esquerda e ao centro, a perder de vista. Elas continuaram durante algum tempo. Odùa quis saber se a terra estava firme. Enviou o camaleão que, com muita precaução, colocou primeiro uma pata, tateando, apoiando-se sobre esta pata, colocou a outra e assim sucessivamente até que sentiu a terra firme sob suas patas. Quando o camaleão pisou por todos os lados, Odùa tentou por sua vez. Odùa foi a primeira entidade a pisar na terra, marcando-a com sua primeira pegada. Essa marca é chamada ẹsẹ́ ntaiyé Odùduwà. Atrás de Odùa vieram todos os outros òrìṣà colocando-se sob sua autoridade. Começaram a instalar-se. Todos os dias, Ọrúnmìlà — patrão do oráculo Ifá — consultava Ifá para Odùa. Nesse meio tempo Ọbàtálà acordou e vendo-se só sem o àpó-iwà retornou a Ọlọ́run, lamentando-se de ter sido despojado do àpò. Ọlọ́run tentou apaziguá-lo e em compensação transmitiu-lhe o saber profundo e o poder que lhe permitia criar todos os tipos de seres que iriam povoar a terra. Foi assim que Ọbàtálà aprendeu e foi delegado para executar tarefas importantes. Então, ele se preparou para chegar à terra. Reuniu os òrìṣà que esperavam por ele, Olúfọ̀n, Eteko, Olúorogbo, Olúwofin, Ọ̀giyán e o resto dos òrìṣa-funfun. No dia em que estavam para chegar, Ọ̀rúnmìlà, que estava consultando Ifá para Odùa, anunciou-lhe o acontecimento. Ọbàtálà ele mesmo, e seu séquito vinham dos espaços do ọ́run. Ọrúnmìlà fez com que Odùa soubesse que se ela quisesse que a terra fosse firmemente estabelecida e que a existência se desenvolvesse e crescesse como ela havia projetado, ela deveria receber Ọbàtálà com reverência e todos deveriam considerá-lo como pai. No dia de sua chegada Ọ̀rìsànlá foi recebido e saudado com grande respeito. Odùa e Ọbàtálà ficaram sentados face a face, até o momento em que Ọbàtálà decidiu que iria instalar-se com sua gente e ocupariam um lugar chamado Ìdítàa. Construíram uma casa e rodearam-na de vigias (Dos Santos, 1976, p. 61-64).

A narrativa prossegue descrevendo um conflito entre Ọbàtálà e Odùduwà, resolvido por intermédio de Ifá, segundo o princípio de que os contrários devem coexistir. Várias outras versões também descrevem um conflito entre, de um lado Ọbàtálà e os òrìṣà funfun (òrìṣà brancos), ou da direita, e Odùduwà com sua legião de òrìṣà da esquerda, ou pretos (mais propriamente, ẹbọra).

Muitas outras versões existem quanto à criação do mundo. Em algumas delas, o mundo foi criado por Odùa, em outras, pelo próprio Òrìsànla, sozinho. Em algumas versões, Odùa é do sexo feminino, em outras é do sexo masculino. Em outras versões, ainda, o

mundo foi criado por Oranmiyan, filho de Odùduwà e de Olokun (a deusa do Oceano) (cf. Biobaku, 1956). Algumas dessas versões exprimem diferentes ideologias políticas e projetos de dominação. A versão que atribui a Criação a Oranmyian é muito claramente uma versão Oyó, legitimando a dominação desse reino sobre os demais povos Yorùbá, particularmente quando o mesmo mito afirma que: a) Oranmyian foi o primeiro a descer à terra, estabelecendo uma ordem de senioridade; b) "Seus irmãos preferiram morar na terra seca, o que lhes foi permitido sob condição de pagarem um tributo anual", isto é, todos os demais reinos, concebidos como tendo sido fundados pelos òrìṣà, irmãos juniores de Oranmyian, devem tributo a Oyó, "por direito divino". De fato, encontramos, entre as várias versões analisadas (das quais apresentamos, aqui, apenas algumas poucas) considerável discordância quanto à ordem de descida dos òrìṣà, discordância essa ligada ao mencionado princípio organizatório da senioridade: a ordem de descida legitima, por assim dizer, uma *pecking order* entre os reinos. Mitos contados em Ifé descrevem Oranmyian como um guerreiro e protetor do povo daquela cidade (racionalizando a subordinação político-militar de Ifé a Oyó); mitos contados em Oyó, porém, fazem de Oranmyian um rei de Oyó que governava sobre Ifé. Nestes mesmos mitos, Ifé continua sendo o "berço da humanidade", mas a hegemonia de Oyó é expressa pela afirmativa de que todos os reis recebem seus cetros dos sacerdotes de Oranmyian em Ifé.

O próprio Odùduwà, que em muitas versões é masculino, como Criador da Terra, pode também ter resultado da legitimação ideológica de uma dominação política, conforme o indica Idowu (1963). Ainda que, de um modo geral, Ọ̀rìṣànlá seja reconhecido como o Grande Deus, várias versões atribuem a Odùduwà senioridade sobre todos os demais òrìṣà. Segundo Idowu, Odùduwà foi um guerreiro que impôs sua dominação sobre Ifé; deificado, foi gradualmente unido a Ọ̀rìṣànlá na construção mitológica. O conflito entre ambos, seja Odùa masculino ou feminino, expressaria um conflito político--ideológico. O mesmo conflito, e a divisão dos òrìṣà entre uma legião "branca" e da "direita", e outra "preta" e "da esquerda", foi também registrado por Bascom (1969). Aqui o mito pode muito bem estar exprimindo um alinhamento dos vários reinos (descendentes dos vários òrìṣà) em duas facções.

As variações nas versões mitológicas tornam-se importantes quando se considera que direitos de governança baseiam-se em pretensões de descendência direta do Criador ou dos òrìṣà originais. A

versão predominante parece ser aquela que postula a existência de 16 divindades originais (o que, como veremos adiante, relaciona-se estreitamente com o sistema divinatório de Ifá) mas existe considerável discordância sobre quais reis são, efetivamente, seus descendentes. Por outro lado, "o narrador reclama maior senioridade para sua própria divindade ... sendo que algumas versões referem-se a outras divindades que não Odùa como o criador da Terra" (Bascom, 1969, p. 11).

O que foi observado por Leach quanto ao faccionalismo Kachin surge também, muito claramente, entre os Yorùbá. De fato, como afirma Leach, mitos exprimem uma ordem ideal, mas existem diferentes idéias sobre como deveria ser tal ordem ideal. No entanto, se existem variações "externas" do mito, permanece uma uniformidade "interna", isto é, existe um fator lógico-estrutural unificador: a própria estrutura do mito. É a permanência dessa estrutura profunda que faz com que os mitos sejam redundantes, ou que haja redundância entre mito e ritual. Voltaremos a esse ponto mais tarde, em conexão com o tema central deste ensaio. Observemos, por agora, com Leach, que:

> ... como resultado da redundância, o crente pode sentir que, mesmo que os detalhes variem, cada versão alternativa do mito confirma sua compreensão e reforça o significado essencial de todas as outras (Leach, 1967, p. 3).

É a própria estrutura profunda, redundante, que permite ao mito tomar uma forma ou outra, expressar diferentes e conflitantes mensagens políticas, sem deixar de ser "o mito". As variações ao nível da mensagem que chamamos sociológica não alteram a estrutura básica — pelo contrário, repousam sobre ela e sem ela seriam inviáveis. É sobre esta estrutura profunda que concentraremos nossa análise.

As várias versões da Criação por nós analisadas são construídas com um conjunto de símbolos e de relações de oposição e mediação comuns. Como dissemos, não transcrevemos aqui todas essas versões, cujos componentes tabulamos na forma como se poderá ver na Tabela I. A leitura da tabela deixa claro que os vários componentes simbólicos não surgem em todas as versões, com excessão de Céu, Terra, Água e Terra Firme. A insistência nesses quatro componentes indica sua centralidade para o que poderíamos chamar de a mensagem essencial. A não repetição dos demais componentes pode ser devida a uma série de motivos: quem registrou o mito pode não

tê-lo feito em toda a sua inteireza, selecionando apenas as passagens que lhe pareciam relevantes; o próprio narrador pode ter omitido certos símbolos, seja propositadamente, em função de sua própria posição ideológica, seja porque são óbvios para o participante da cultura em questão; as relações expressas por um componente simbólico podem ser perfeitamente subentendidas por uma audiência "enculturada", na presença de outro componente ideo-logicamente associado, num sistema simbólico global que opera na mente do portador da cultura. Assim, por exemplo, "dezesseis" não é mencionado em certas versões, mas "quatro" o é, assim como "noz de palmeira". Ora, "todo mundo sabe" que "dezesseis" e "quatro" são intimamente associados (relação numérica fundamental no sistema de Ifá), e "ninguém ignora" que as nozes sagradas são em número de dezesseis, que é também o número dos òrìṣà originais. "Todos" sabem também que a palmeira possui quatro folhas que se desdobram em dezesseis. É como se certos símbolos estivessem "ocultos por elipse" na gramática mitológica. Branco aparece apenas em duas versões, mas ninguém ignora que Ọbàtálà é o Senhor do Pano Branco e o principal dos òrìṣà funfun. A cabaça é pouco mencionada, no entanto nenhum Yorùbá ignora que o mundo é representado por uma cabaça — Ìgbá Odù. Símbolos são, ademais, intercambiáveis: uma palmeira com 4 ramos é equivalente a 4 palmeiras. A corrente é mencionada três vezes, mas ela recorre em vários outros mitos que não os da Criação e em várias representações cosmológicas. É o caso, por exemplo, do mito da morte e deificação de Ṣangó. O mito relata que Ṣangó. perseguido por seus ministros, com os quais entrará em conflito, morre e desce para as profundezas da terra. O mito refere-se a um local onde a terra se abriu, uma corrente foi lançada, e por ela desceu Ṣangó. Este mito consiste, muito claramente, numa inversão, ou melhor, num equivalente invertido do mito da Criação. De fato, ele apresenta a mesma estrutura com uma inversão de sinais. Enquanto os mitos de Criação relatam a origem dos homens a partir dos deuses, este relata a origem de uma divindade a partir de um humano; o inverso, portanto, da Criação. Nos mitos de Criação, o homem é criado após estabelecida a ordem; no de Ṣangó, cria-se o deus depois de deflagrada a desordem (conflito entre rei e ministros; numa versão brasileira, entre Ṣangó e a polícia). Enquanto a Criação postula uma relação entre Céu e superfície da Terra, o mito de Ṣangó coloca uma oposição entre esta última e as profundezas da Terra (domínio dos mortos, em algumas imagens cosmológicas). Nascimento e morte são momentos opostos, ainda que equivalentes, num mesmo ciclo. Em ambos os mitos, a corrente es-

tabelece a ligação entre domínios opostos. Percebe-se, claramente que os dois mitos são "redundantes" e que um é o equivalente invertido do outro.

AMOSTRA DE OITO VERSÕES DO MITO DA CRIAÇÃO

	VERSÕES			MITOLÓGICAS				
ELEMENTOS SIMBÓLICOS	A	B	C	D	E	F	G	H
CÉU (ÒRUN)	+	+	+	+	+	+	+	+
TERRA (AIYÉ)	+	+	+	+	+	+	+	+
ÁGUA	+	+	+	+	+	+	+	+
TERRA FIRME	+	+	+	+	+	+	+	+
SACO, TRAPO, EMBRULHO	—	+	—	—	—	+	+	+
ÀPÒ IWÀ (SACO DA EXISTÊNCIA)	—	—	—	—	—	+	—	+
LESMAS	—	—	+	—	—	+	—	+
CARAMUJO, CARACOL	+	—	—	—	+	+	—	+
CORRENTE	+	—	—	+	—	—	+	+
GALO, GALINHA, DE 5 DEDOS	+	+	—	+	+	+	+	+
PORÇÃO DE TERRA	+	+	—	+	+	+	+	+
PALMEIRA	—	—	—	+	+	—	+	—
ÁRVORES EM NÚMERO DE 4	—	—	—	—	+	—	+	+
CABAÇA	—	—	+	—	—	—	—	+
VINHO DE PALMEIRA	+	—	—	—	—	—	—	+
CAMALEÃO	+	—	—	—	+	—	+	+
"QUATRO"	—	—	—	—	+	—	+	—
"DEZESSEIS"	+	—	+	+	—	—	—	—
NOZES DE PALMEIRA	—	—	+	+	—	—	+	—
BRANCO	+	—	—	—	—	—	—	+

+ = Presença
— = Ausência

As discrepâncias entre as várias versões da Criação não afetam, porém, sua estrutura. Em sua linguagem binária elas apresentam um sistema de oposições, um cosmos composto por contrários. As oposições básicas são aquelas entre Céu e Terra, e entre Água e Terra Firme. O mundo veio a ser pelo estabelecimento de tais oposições e pela mediação entre pólos opostos. A ordem foi estabelecida

pela separação dos opostos, pelo "pôr no lugar adequado" de cada categoria, eliminando-se ambigüidades. Mas, por outro lado, oposições devem ser mediadas, pois o cosmos é uma unidade de contrários. E esta mediação, tal como em tantos outros sistemas mito-lógicos, é feita por seres ambíguos. Sendo o Universo ao mesmo tempo separação e unificação, a mediação traz consigo o anômalo, pois implica em cruzar as fronteiras de domínios cognitivo-simbólicos opostos (cf. a noção de *trespassing* em Douglas, 1970), em pertencer simultaneamente a domínios opostos:

> A mediação é sempre conseguida pela introdução de uma terceira categoria que é "anormal" ou "anômala" nos termos das categorias ordinárias "racionais". Tais mitos são cheios de monstros fabulosos, deuses encarnados, mães virgens. Este campo intermediário é anormal, não-natural, sagrado (Leach, 1967, p. 4).

Conforme veremos mais adiante, se a ordem é representada por Ifá, a mediação entre domínios é representada por Èṣù, o *trickster* da mitologia Yorùbá-Nàgô e o componente dialético de sua cosmologia.

"O mito" da Criação, isto é, o modelo que pode ser abstraído das diferentes versões postula uma oposição fundamental entre Céu e Terra e entre Cultura e Natureza, sendo o primeiro termo de cada oposição representado por Ọbàtálà e o segundo por Odùduwà; cada um deles, como veremos adiante, simboliza uma metade (superior--Céu; inferior-Terra) da Cabaça Universal. Uma segunda oposição é postulada pela separação entre Terra Firme e Água. Antes de continuarmos com nossa análise, convém concluir o processo de Criação, com a separação entre o Céu e a Terra, que antes eram contíguos:

> Nos tempos antigos Deus vivia perto dos homens, no céu, pouco acima de suas cabeças. Ele ficava tão perto que os homens se familiarizaram com ele. As crianças limpavam suas mãos engorduradas no céu, quando terminavam de comer. As mulheres procurando algum ingrediente extra para o jantar, arrancavam um pedaço do céu e o colocavam na panela. Em particular, as mulheres batiam contra o céu quando pilavam alimentos... Diz-se que havia uma mulher cujo pilão era muito longo, e sempre que ela pilava o milho o cabo de madeira atingia Deus, que vivia logo acima do céu. Um dia ela deu uma pancada mais forte, atingindo a Deus no olho e ele, enfurecido, retirou-se à distância, onde permaneceu para sempre (Parrinder, 1967, p. 34).

Várias outras versões existem, algumas atribuindo a separação entre o Céu e Terra à ação de mulheres, outras atribuindo-a a Èṣù, outras ainda a crianças, como naquela colhida por Dos Santos (1976), na qual Òrìṣànlá, irritado com a desobediência e com a atitude insultuosa de um menino ao qual havia sido proibido deixar o Àiyé (Terra) e penetrar no Ọrun (Céu), atira seu cajado emblemático contra o Àiyé, afastando-o para sempre do Ọrun. Com tal separação, completa-se a ordem cosmológica e resolve-se um problema lógico, o da relação entre os homens e os deuses. De fato, não é difícil perceber a semelhança entre os mitos Yorùbá-Nágô e o próprio mito judaico-cristão, onde Adão e Eva são expulsos do Paraíso.

Vimos que o mito da Criação postula uma ordem pela separação dos contrários. Ọrìṣànlá e Odùduwà opõem-se como o Céu se opõe à Ṭerra, o primeiro, "branco" e da direita, o segundo (ou a segunda, pois freqüentemente se representa como sendo mulher) da esquerda e associado à cor preta. Na representação do mundo, na cabaça universal, Ọrìṣànlá corresponde à parte de cima, ao Céu, e Odùduwà à de baixo, a Terra. Devemos, todavia, fazer uma observação com relação às categorias Céu e Terra. Algumas das versões dos mitos de Criação apresentadas são traduções, europeizadas seja pelo autor que as registrou, seja pelo próprio informante. Deve-se notar que Céu não é o Paraíso da mitologia ocidental, e que Céu e Terra não se confundem com os domínios empíricos que as palavras exprimem. Trata-se, não do céu atmosférico mas do Ọrun: não da terra geográfica, mas do Àiyé. Trata-se, enfim, de cosmologia, e não de cosmografia.

Segundo a cosmologia Yorùbá-Nagô, toda a existência se processa em dois planos simultâneos: o do Àiyé — o mundo físico — e o do Ọrun — o mundo metafísico, que é como que replicado a ciclos curtos no primeiro.

> O ọrun é uma concepção abstrata e, portanto, não é concebido como localizado em nenhuma das partes do mundo real. O ọrun é um mundo paralelo ao mundo real que existe com todos os conteúdos deste. Cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade, etc. possui um duplo espiritual abstrato no ọrun. No ọrun habitam, pois, todas as sortes de entidades sobrenaturais. ... ao contrário, tudo o que existe no ọrun tem sua ou suas representações materiais no àiyé (Dos Santos, 1976, p. 54).

Assim, ọrun não se confunde com o céu-atmosfera, chamado sánmọ̀. Este último resulta da separação entre o ọrun e o àiyé. O

céu-atmosfera é um terceiro elemento, do ponto de vista lógico, produto de uma oposição binária, e como tal traz implícita a noção de movimento, de dinâmica. Por sua vez, o àiyé não se confunde com Ilẹ̀, terra. Esta última não compreende a totalidade do àiyé, que também inclui o sánmọ̀; por outro lado, o ọ̀run o "doble abstrato de todo o àiyé" envolve todo o àiyé. O ọ̀run, conforme ensinam os babaláwo (sacerdotes de Ifá), é composto de nove espaços, ou compartimentos, que são, na realidade, dois conjuntos de quatro espaços cada, um dos conjuntos acima da terra e outro abaixo, mais um espaço intermediário, que coincide com o espaço terra. Todo o ọ̀run está ligado ao àiyé por um pilar, o òpó ọ̀run oun àiyé. Este pilar é representado também por uma árvore ou por uma corrente (cf. Dos Santos, 1976, cap. IV).

Em nossa interpretação, o espaço intermediário, que coincide com o espaço-terra, não se confunde com o àiyé, como um todo, mas com partes específicas deste. Conforme indica Morton Williams (1964, p. 243) a superfície da terra divide-se em dois mundos opostos, o mundo domesticado, ordenado, civilizado, isto é, o mundo da cultura — o àiyé em seu sentido estrito — e a floresta, o campo distante, não cultivado, domínio das feras e de seres sobrenaturais. Esta mesma oposição, note-se, é fundamental na estrutura simbólica do "terreiro" nàgô bahiano. O compartimento do ọ̀run que coincide com o espaço-terra, compartimento pelo qual se faz a ligação (e que por isso mesmo é um conjunto ímpar, conforme análise a ser feita adiante), coincide com o espaço floresta e com o espaço sagrado--ritual, isto é, com os vários templos na África e com o "terreiro" no Brasil. Tal interpretação é sustentada pela relação entre o pilar cósmico, o òpó ọ̀run oun àiyé, equivalente à corrente pela qual desceram os òrìṣà criadores, e o poste central da casa-de-culto, localizado precisamente no centro do espaço sagrado, e que "liga" o mundo dos homens ao mundo dos deuses. Em algumas variantes mitológicas brasileiras, a árvore, que equivale estruturalmente ao pilar e ao poste central, e que é plantada em muitos "terreiros", é concebida como tendo uma raiz imensa que atravessa o mundo por sob o oceano, até a África. Esta última se transforma, em algumas concepções afro-brasileiras, no equivalente do ọ̀run, e é por ela que os òrìṣà vêm ao "povo de santo" brasileiro. Pois não é a África o lugar de origem dos antepassados (que contam com forte culto na Bahia), o lugar de onde a cultura veio para o Brasil, assim como o ọ̀run é o lugar de onde ela veio para o mundo (África)?

Todavia, é ainda necessário ressaltar que se a terra — ilẹ̀ — em certos contextos simboliza o àiyé, em outros simboliza o ọ̀run,

particularmente o domínio do ọrun que corresponde aos mortos, chamados tanto pelo termo genérico arà ọrun, referente a todos os habitantes do ọrun, como pelo termo mais específico arà ilẹ̀. Tal concepção é perfeitamente coerente com o mito, antes referido, da morte e divinização de Ṣangó.

No entanto, "concretamente", a oposição ọrun/àiyé, é de fato representada por uma oposição céu/terra, no sentido de acima/abaixo: os òrìṣà *desceram* pela corrente; a mão-de-pilão bateu no céu *acima*; o poste central do "terreiro" é *vertical*; Ọrìṣànlá é associado ao céu e à parte *superior* da cabaça universal, enquanto Odùduwà é associado à terra e à parte *inferior* da mesma cabaça; em alguns mitos que relacionam o ọrun ao àiyé, a chuva que fertiliza o àiyé é, descrita como caindo do *céu* (cf. Dos Santos, 1976, p. 65); Òṣàlá (uma das qualidades de Ọrìṣànlá) está associado ao *ar*, enquanto que Odùduwà está associado à terra (cf. Dos Santos, 1976, p. 59).

Temos então o estabelecimento de uma primeira oposição cósmica, onde:

ỌRÌṢÀNLÁ: ỌRUN: CÉU: ACIMA: BRANCO: DIREITA: MASCULINO
ODÙDUWÀ: ÀIYÉ: TERRA: ABAIXO: PRETO: ESQUERDA: FEMININO

Mas, essa oposição chega a se estabelecer, na narrativa mítica, graças à embriaguez de Ọrìṣànlá. Não se trata de simples estratagema do *mythmaker*, e não se trata de uma embriaguez qualquer. Esta unidade do mito de Criação exige alguma consideração. Em primeiro lugar, observa-se uma inversão, relacionada ao símbolo "palmeira". Conforme veremos mais adiante, a palmeira "é" Òrìṣànlá, assim como ela também "é" Ifá. Ao invés de *plantar* a palmeira na Terra, ou no àiyé, Ọrìṣànlá "colhe" da palmeira do ọrun. Se admitirmos, como ficará claro no decorrer de nossa análise, que a palmeira simboliza a cultura, temos que Ọrìṣànlá "deveria ter criado tanto a natureza quanto a cultura, pois lhe foram dados os elementos para a criação não só da Terra, mas igualmente dos homens. Isto é, deveria ter criado o àiyé em seu sentido mais restrito, de mundo civilizado, e não só em seu sentido mais lato, de plano de existência oposto ao ọrun. Por isso, Ọrìṣànlá recebeu *lesmas*, um de seus componentes simbólicos fundamentais. Ora, lesmas são a representação do "sangue branco" animal, do esperma. O esperma, "sangue branco", não é todavia apenas matéria reprodutiva biológica; é também, assim como o "sangue vermelho" e o sangue "preto"

uma substância que contém a essencialidade do ser, seja animal, vegetal ou mineral. Conforme mostra Dos Santos (1976, cap. III), os três sangues são portadores de um princípio básico expresso pelo termo àṣẹ. O àṣẹ é o "poder que permite que a existência seja, isto é, que a existência advenha" (cf. Dos Santos, 1976, p. 36). Trata-se de um conceito extremamente complexo, ao qual teremos de retornar em outros pontos de nossa análise. Por ora basta observar que tal àṣẹ

> está contido numa grande variedade de elementos... nas substâncias essenciais de cada um dos seres... que compõem o mundo. Os elementos portadores de àṣẹ podem ser grupados em três categorias: 1. "sangue vermelho"; 2. "sangue branco"; 3. "sangue preto" (Dos Santos, 1976, p. 41).

Portanto, Ọ̀rìṣànlá, no invés de levar "sangue branco" ao àiyé, consumiu "sangue branco" no ọrun. Ao invés de transmitir àṣẹ animal, ingeriu àṣẹ vegetal. Podemos contrastar este mito com outro, onde Ọ̀rìṣànlá dá de beber a Odùduwá "água do igbin (lesma)" (cf. Dos Santos, 1976, p. 111). Bebendo o "sangue branco" da palmeira, isto é, seu vinho, gera-se uma situação de impotência criadora, e desta situação emerge a oposição entre a natureza e os homens, Odùduwá e Ọ̀rìṣànlá. Ademais, ao cometer tal ato, Ọ̀rìṣànlá bebe de seu próprio sangue, isto é, comete uma ação endogâmica, pois ele é parente da palmeira. Expressa-se aqui outro princípio fundamental. Podemos relacionar simbolicamente a troca matrimonial com o sacrifício, na medida em que ambos constituem reciprocidade. Tanto o sacrifício ritual quanto o intercurso sexual são atos de "comer" (o que, aliás, é claro, quanto ao ato sexual, na própria linguagem brasileira e em várias outras). Por outro lado, é pelo sacrifício que se faz a interação por reciprocidade entre o àiyé e o ọrun, possibilitando a circulação de àṣẹ. Conforme se vê no mito, Ọ̀rìṣànlá não realiza o sacrifício devido e bebe seu próprio sangue: de um lado, torna impossível a troca de àṣẹ entre os dois planos da existência; de outro, torna impossível a troca de àṣẹ entre o ser masculino (sangue branco-esperma) e o ser feminino (sangue vermelho-menstruação). Finalmente, é preciso que, por necessidade lógica, seja estabelecida, primeiro, a oposição entre o àiyé e o ọrun, para que depois se postule sua interdependência.

A oposição entre os dois planos é ainda postulada pelo afastamento entre ambos. Tal afastamento é provocado, seja por mulheres, seja por crianças, seja por Èṣù. Dissemos antes que tal separação resolve um problema lógico, pois os homens não podem estar conti-

guos aos deuses, não podem confundir-se com estes. Tal separação tem a ver, naturalmente, com o sentido mesmo do ritual religioso, e da própria religião. É somente através do sagrado, do ritual, que deve se processar a comunicação entre os humanos e os deuses. O afastamento do ọrun, então, "põe" a religião. Mas, se tal separação responde a uma imposição ideo-lógica, ela cria também um paradoxo:

> Qualquer descrição do mundo deve discriminar categorias na forma "P é o que não-P não é"... Os atributos do outro mundo são necessariamente aqueles que não são os deste mundo... mas essa ordenação lógica de idéias tem conseqüências desconcertantes — Deus passa a pertencer ao outro mundo. O "problema" central da religião é então o de restabelecer uma espécie de ponte entre o homem e Deus (Leach, 1967, p. 3).

A ponte, como veremos adiante, é o próprio sistema de Ifá ou, mais corretamente, o sistema Ifá-Ẹsu.

O mito esclarece que a proximidade entre ọrun e àiyé traz "poluição", no sentido em que esta noção é explorada teoricamente por Douglas (1970): mãos sujas e o ultrapassar limites são categorias simbólicas equivalentes. Ademais, as mulheres "comem" pedaços do ọrun, quando os humanos deveriam "dar de comer" (sacrifício-alimento) aos seres do ọrun. A poluição e a violação das interdições são provocadas por seres ambíguos, isto é, por seres liminais: mulheres, crianças e Ẹsu.

Tal noção de ambigüidade nos leva à segunda ordem de oposição. Ao descerem à Terra, os criadores realizam a separação entre terra e água. Em algumas versões, antes da Criação, existia apenas água; em outras, existia lama, ou uma superficie pantanosa. A água, em algumas versões do modelo cosmológico é um domínio liminal, o domínio dos mortos, que corresponde à linha do horizonte, o lugar onde céu e terra se tocam, conforme concepção vigente em certos núcleos nàgó da Bahia. A lama, por seu lado, é uma mistura de domínios opostos — terra e água. Tanto a água de uma versão quanto a lama de outra são estruturalmente equivalentes: liminaridade e ambigüidade. É necessário, portanto, "para que o mundo se torne próprio para os homens", isto é, para que se torne próprio para a lógica, que se desfaça a ambigüidade. E assim, separa-se a água da terra em dois opostos complementares, freqüentemente expressos como dois "sangues" (cf. Dos Santos, 1976). Mas, se opostos e complementares, deve haver mediação. Se é necessária a mediação entre o ọrun e o àiyé, pelo ritual e por Ẹ̀sù, o *trickster*, também é neces-

sária a mediação entre o domínio das águas e da terra. É então que surgem alguns elementos simbólicos explicativos.

A terra, como se viu nos mitos, é contida em uma concha de caramujo. Tal concha simboliza, na cultura Yorùbá-Nàgô, o princípio do crescimento, da expansão: lembremos que a Criação se deu precisamente em Ilé Ifẹ̀, a "casa que se expande". Tal concha, ademais, é "preta", em oposição à lesma-sêmen "branca", pois a terra-natureza se opõe ao homem-cultura. Mas, no processo intervêm dois seres: o galo (ou galinha) de cinco dedos, e o camaleão, ambos ambíguos e anômalos, mediadores que são, segundo a análise de Leach (1967) mencionada atrás (cf. p. 25). De fato, trata-se de um galo, ave que não voa e que, ademais, possui cinco dedos, caracterizando-se, pois, pela imparidade, o que, em cultura Yorùba-Nàgô, significa ambigüidade e movimento, este último oposto à noção de ordem-imobilidade. E temos também o camaleão, um réptil, categoria zoológica particularmente ambígua, pois os répteis se arrastam (cf. Douglas, 1970), e mais do que isso, um réptil que muda de cor. Temos aqui dois significados: o camaleão experimenta a terra récem-criada; sob este ângulo ele é "usado" pelo *mythmaker* por ser um animal conhecido por seu modo cuidadoso de caminhar. O camaleão é um mediador; sob este outro ângulo ele é "usado" por ser ambíguo — mudando de cor, ele é ao mesmo tempo "P e não-P"[4]. Temos então, no processo da Criação, tanto os "deuses encarnados" quanto os seres anômalos; temos as oposições e as mediações. Em resumo, a Criação consiste no estabelecimento de uma ordem lógica, de uma separação de contrários, de uma imposição da cultura ordenadora por sobre uma "realidade" caótica. Opondo-se o ọrun ao àiyé; a água à terra; a natureza à cultura; desfazendo-se a "mistura", postula-se a cultura enquanto uma construção ideo-lógica. Os mitos de Criação, por outro lado, construídos por sobre um sistema de oposições binárias, resultam numa estrutura de quatro elementos opostos: céu, terra, água, terra-firme. "Quatro", como vimos, que se desdobra em "dezesseis", é também um componente do mito. De um lado temos uma "estrutura quádrupla"; de outro, temos uma progressão 2 — 4 — 16 e finalmente, uma postulação da ordem. Tais componentes são centrais à conexão entre a cosmologia e a adivinhação, que constituem, a nosso ver, transformações de uma matriz única.

---

[4] Note-se que entre os Fon, as noviças aos cultos de vodum, correspondentes aos òrìṣà Yorùbá, durante seu período de iniciação, quando se encontram em estado liminal, *betwixted and between*, são consideradas mutantes, "esposas do camaleão" e somente falam Yorùbá, para os Fon (assim como para os Nàgô do Brasil), uma linguagem sagrada.

Observemos aqui que Ifá, o princípio da adivinhação, também preside à fecundação, associando-se estreitamente a Òrìṣànlá; que ele adivinha com nozes de palmeira, e que estas são em número de dezesseis. Quatro e dezesseis são números-símbolos centrais na ideologia Yorùbá, como nos mostra Bascom (1969):

> "Os reis Yorùbá distinguem-se pelo direito de usar coroas de contas... com 16 pássaros tri-dimensionais, também de contas, presos a elas". "Homens de 4 linhagens ou ramos do clã real são elegíveis à posição de rei...". "O Ogboni (sociedade secreta) reúne-se a cada 16 dias em sua casa especial" "Dezesseis sacerdotes Otu dispõem dos sacrifícios feitos no palácio, e são incumbidos da instalação do Oni (rei), dos principais chefes e do sacerdote de Odua". "O símbolo completo de Osanyin, um estandarte de ferro encimado por 16 pássaros" (Cf. Bascom, 1969, p. 30, 31, 36, 38, 103).

Poderíamos acrescentar que quatro são as categorias matrimoniais, representadas por quatro símbolos e transmitidas por quatro gerações; ou que dezesseis são os "clãs" Yorùbá (ao nível do modelo ideal) e que dezesseis são os distritos urbanos da cidade arquétipo. Vários colegiados da organização política Yorùbá são compostos de quatro posições centrais, acrescidas de 12 outras, perfazendo um total de 16.

Além dos mitos de Criação, a origem dos Yorùbá é também explicada pelo que poderíamos chamar de mitos de migração. Os Yorùbá têm perfeita consciência de grande migrações ocorridas no passado, mas tal passado foi "congelado" e as migrações mitificadas, de forma inteiramente coerente, desde um ponto de vista estrutural, com os mitos de Criação e com a imagem do cosmos. Freqüentemente, tais migrações são descritas como movimentos originados em Meca, ou num "interior longínquo", ambos equivalentes ao Céu, e às vezes num sentido norte-sul e outras vezes num sentido leste-oeste, ambos equivalentes, a depender da posição geográfica do informante, à oposição terra-água (oceano). Trata-se, em alguns casos, de uma evidente islamização do mito. Não iremos, todavia, deter-nos sobre a análise desses mitos de migração, visto que equivalem, estruturalmente, aos da Criação, operando com os mesmos componentes simbólicos (saco de terra, galo que espalha a terra, palmeira com dezesseis ramos, etc.) e com as relações de oposição e mediação (cf. Dennet, 1910). A existência de tais mitos, porém, onde as mesmas oposições são expressas de forma diferente-aquivalente, ao lado das várias versões distintas, mas "iguais", da Criação, apontam para a necessidade metodológica de se conduzir a análise num plano

comparativo, se quisermos abstrair "o mito", isto é, a estrutura profunda de significados de uma série ou mesmo de um conjunto de séries mitológicas [5].

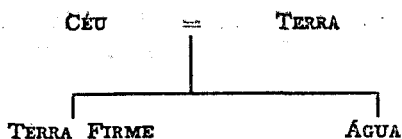
III — A IMAGEM DO COSMOS

Na cosmologia Yorùbá-Nàgô o mundo é concebido como formado por duas meias-cabaças:

> Oduduwa é a mulher de Orishala. Ela é a Terra e é casada com o Céu. Eles se assemelham a duas grandes meias-cabaças que uma vez fechadas, não podem nunca mais ser abertas. A de cima é o firmamento e a de baixo a Terra. Elas se unem no horizonte (que corresponde ao mar). Oduduwa é cega. No começo, ela e seu marido Orishala estavam encerrados no interior de uma grande cabaça fechada, ficando Orishala na parte de cima e Oduduwa na de baixo. Lá ficaram por muitos dias, apertados, famintos e desconfortáveis. Oduduwa começou a se queixar, culpando seu marido pelo confinamento. Começaram a discutir e Orishala arrancou os olhos dela. Em represália, ela o amaldiçoou, dizendo: "Você nada comerá a não ser lesmas", o que é a razão pela qual lesmas são oferecidas a Orishala. Oduduwa e Orishala tiveram dois filhos, Aganju e Yemanjá. O primeiro era a terra desabitada e a segunda era a mãe dos peixes. Yemanjá desposou seu irmão Aganju e tiveram um filho, Orungan, o ar entre o Céu e a Terra. Orungan teve relações incestuosas com sua mãe. Ele tentou convencê-la de que seria bom ter um marido e um amante. Ela fugiu dele e quando ele estava quase a alcançá-la, ela caiu e de seus seios começaram a jorrar dois cursos d'água que se uniram e formaram uma lagoa, e de seu corpo saíram os orishas, quinze (Parrinder, 1967, p. 20).

A equivalência com os mitos de Criação é evidente. Novamente temos a mensagem de uma estrutura "quádrupla", formada por dois pares de oposições binárias, representadas por uma relação de parentesco:

---

5 Quer nos parecer que a análise de Dos Santos (1976) relativa à cosmologia e concepção da morte Nàgô, de resto muito rica, peca exatamente por ter a autora baseado sua análise numa única versão da Criação, onde a oposição Ọ̀rìnṣàlá/ Odúduwà surge sob a forma de homem/mulher, quando em outras versões surge de forma distinta. O que importa não é a relação homem/mulher, em si, mas a relação lógica que ela exprime. Dessa imprecisão metodológica resulta, juntamente com uma interpretação nitidamente psicanalítica, uma certa falta de consistência em sua análise.

E essa estrutura "quádrupla" de oposições se desdobra, pela "abominação" do incesto, em um modelo de dezesseis: os 15 òrìṣà filhos de Yémánjá que, somados a Orungan, formam 16. O modelo é, então, o mesmo da Criação, sendo a mediação lógica entre "quatro" (Céu/Terra; Terra Firme/Água) e "dezesseis" (os òrìṣà originais, correspondentes aos 16 compartimentos do cosmos) operada por um "terceiro" — o ar, *intermediário* entre o Céu e a Terra — produto de uma oposição polar. É importante notar, também, que outro incesto, aquele entre irmãos, preserva a estrutura de "quatro". O mesmo relato, da Cabaça Universal, retém os componentes dos mitos de Crianção: as lesmas e a oposição entre Òrìṣànlá e Odùduwà, expressa esta última pelas posições acima/abaixo e pelo contraste entre visão e cegueira. Cegueira significa escuridão (preto) enquanto que visão significa luz, claridade (branco); tal distinção resulta de um conflito. A cegueira também surgira, como vimos, nos mitos de Criação, onde ela se associa a uma oposição entre água doce, pertinente ao domínio terra-firme (e freqüentemente representada como o "sangue" desta última) e água salgada. O fato de que só Òrìṣànlá tem olhos, enquanto Odùduwà não os tem, será relevante mais adiante em nossa análise, quando nos referirmos aos olhos de Gbaadu em conexão com a adivinhação, e tendo em vista que Òrìṣànlá representa o ọrun enquanto Odùduwà representa o àiyé. Poderíamos ainda ressaltar que dos seios de Yémánjá correram dois rios, "sangue branco" da terra equiparado ao "sangue branco", leite, da mulher. Tal associação parece confirmar algumas interpretações da terra como "mãe".

A Cabaça Universal é Ìgbá Odù. Na realidade é, não *uma* cabaça, mas *duas* meias-cabaças. De um lado, essa representação foge à imparidade. Por outro lado, estabelece uma *união de contrários*, pois são duas metades, a de cima *branca* e a de baixo *preta* (Céu e Terra; ọrun e àiyé) que não podem ser separadas. Se na versão apresentada acima surgem Òrìṣànlá e Odùduwà como marido e mulher *unidos em conflito*, em outras versões surge apenas Óriṣànlá como um ser andrógino; mas neste caso não se trata, propriamente, de Òrìṣànlá e sim de Ọ̀ṣàlá (o conhecido Oxalá dos terreiros de

Candomblé e de Umbanda). De fato, "Òrìṣàlá, Òrìṣànlá, Òṣàlá ou Ọbàtálà, simboliza um elemento fundamental do começo dos começos ... um dos elementos que deram origem a novas formas de existência ... no àiyé e no ọrun" (cf. Dos Santos, 1976, p. 75), mas Òṣàlá constitui uma representação da fusão de Òrìṣànlá e de Odùduwà (cf. Dos Santos, 1976, p. 89). Seja num caso ou noutro, Ìgbá Odù significa uma união de contrários, uma complementariedade de opostos. E, por unir os opostos, significa também o *todo*. As duas metades, o ọrun e o àiyé, devem se manter unidas porque Ìgbá Odù contém todos os sinais de Ifá que, como veremos adiante, representam a ordem universal. Conforme veremos também, o rompimento dessa unidade dialética, pela separação das duas metades, ou pela abertura do Ìgbá Odù, traz consigo o caos.

A complementariedade entre os opostos, e entre o domínio dos humanos e o dos deuses, expressa-se de diferentes formas, indicando que um não pode existir sem o outro (como ademais não tem existência isolada nenhum termo de uma oposição lógica). É assim que vários mitos se referem à chuva, que cai do céu (ọrun) sobre a terra (aiyé). Conforme mostra Dos Santos (1976, p. 65), a chuva, "sangue branco" conduz àṣẹ, que, em contato com a terra, condutora de àṣẹ "sangue vermelho", torna possível a renovação e a sobrevivência do universo. Ou ainda a terra — Igbá-nlá (grande cabaça) ou Iyá-mi (minha mãe), qualidades de Odùduwà — deve ser constantemente umedecida para poder procriar (idem, p. 112). Nessa série de mitos, Òrìṣànlá é simbolizado pelo ọpáṣóró, com o qual ele, lembremos, "furou" a palmeira para beber sua seiva. O ọpáṣóró é substituído em alguns rituais pelo òsùn, que "deve ficar sempre em pé. Diz-se dele ... Ó òsùn! Òsùn *fique erguido*, não se deite" (cf. Dos Santos, 1976, p. 78). De um lado, o ọpáṣóró pode estar associado ao pilar que liga o ọrun ao àiyé; mas, sendo o ọrun "homem" e o àiyé "mulher", em várias representações simbólicas, o mesmo pilar que liga ọrun a àiyé também "liga" o homem à mulher, podendo constituir um símbolo fálico conjugado à representação de Odùduwà como uma cabaça, Ìgbá-nlá, que contém, "sangue vermelho", oposto e complementar ao "sangue branco" de Òrìṣànlá, as lesmas-sêmen. Devemos notar que se Odùduwà, quando em oposição à Òrìṣànlá, é simbolizado pelo preto (a metade inferior da cabaça é preta, enquanto Òrìṣànlá é também Ọbàtálà, Senhor do Pano Branco), por outro lado, quando no contexto de Ìgbá-nlá, no papel de criadora, é branca. Neste caso, a oposição se expressa pelo contraste "sangue branco"/"sangue vermelho" e a complementariedade pelo "apaziguamento" do ventre de Odùa após esta ter comido ìgbín

(lesmas). Por outro lado, sendo Odùduwà "da esquerda" — portanto, a rigor um ẹbọra, ao invés de um òrìṣà, ela é associada a "noções de conflito e violência ... ao que é seco e quente"; ao contrátrário, Òrìṣànlá é associado à calma e à tranqüilidade, ao frescor e à umidade:

> Colocar água sobre a terra significa não só fecundá-la mas também restituir-lhe seu "sangue branco" com o qual ela "alimenta" e propicia tudo o que nasce e cresce e, em decorrência, os pedidos e rituais a serem desenvolvidos. Deitar água é iniciar a propiciar um ciclo... as "águas de Òṣàlá", pelas quais começa o ano litúrgico Nàgô no "terreiro" têm precisamente este significado (cf. Dos Santos, 1976, p. 80).[6]

A interação entre os contrários é, portanto, uma necessidade, não podendo, sem ela, haver existência. Esta mesma noção é recorrente em muitas séries mitológicas Yorùbá-Nàgô. É essa necessidade de interação, e de reciprocidade, que explica porque as duas metades da cabaça universal não podem ser separadas, ademais do fato de que seu interior contém o mistério da existência, vedado aos homens — Igba Odù é também Igba Iwa, a Cabaça da Existência:

> O conteùdo do igbá-odù é considerado como um dos mais importantes segredos. Bascom (1969, p. 82) indica... "em Ifẹ̀ os adivinhos acreditam que o fato de revelar seus conteúdos (do igbádù) causaria sua morte...". Separar as partes do igbá-odù também significa o aniquilamento. Abraham observa: "Em certas versões, ela (Odùduwa) é a mulher de Obàtálà: essa união é simbolizada por duas cabaças embranquecidas, estritamente ajustadas uma à outra. Odùduwa é a divindade que se supõe dar longa vida, assim todos os chefes e anciãos possuem uma cabaça-odù em suas casas e se, por uma razão qualquer, eles desejam morrer, abrem essas cabaças (cf. Dos Santos, 1976, p. 65-66).

Mais adiante voltaremos a nos deter sobre a significação do Igbá-Odù. Por ora, detenhamo-nos em alguns outros aspectos do modelo cosmológico Yorubá-Nàgô relevantes para nossa análise do sistema de Ifá.

---

6 Podemos aqui observar que do "sangue vermelho" contido no interior da terra nascem, por transformação daquele, em decorrência de sua interação com o "sangue branco", chuva, os rios que alimentam os seres da terra. Trata-se de uma clara analogia com o leite materno, resultante da combinação do "sangue vermelho" feminino com o "sangue branco" masculino. Veja-se o mito de Yémanjá e do nascimento dos òrìṣà, no qual, dos seios desta nascem dois rios.

Observamos aquilo que chamamos de uma concepção "quádrupla" do mundo. Esta mesma exprime-se também naquilo que poderíamos chamar de um padrão de replicação, da casa (unidade cósmica menor) ao mundo (unidade cósmica maior). A casa é idealmente concebida como constituída de quatro paredes; analogamente, a cidade é também, idealmente, circundada por quatro paredes, cada uma com um portão do qual partem quatro caminhos. O reino é igualmente concebido como sendo circundado por quatro paredes e o mundo, finalmente, é representado por um quadrado, ou retângulo, cujos quatro cantos correspondem aos pontos cardeais — as forças que controlam o mundo — correspondentes, cada um, a um òrìṣà e a um Odù do sistema de Ifá. Temos então um modelo que se expande da unidade menor à maior ou, reciprocamente, onde cada unidade menor, "contida", replica a unidade maior, a totalidade continente. Devemos notar que Ilé Ifẹ̀, o local onde teve lugar a Criação, é a "casa que se expande", ou a "casa ampla", conforme vimos no mito registrado por Parrinder (1967). Temos então uma série de homologias, desde o *compound* (linhagem — conjunto de famílias), à cidade (conjunto de linhagens[7]), ao reino (conjunto de cidades) e finalmente ao mundo (conjunto de reinos). A estrutura "quádrupla" se multiplica quatro vezes, chegando a um universo de dezesseis: dezesseis é, como veremos adiante, o "conjunto universal", a ordem total, representada pelos 16 òrìṣà e pelos 16 sinais (Odù) de Ifá.

CASA	=	CIDADE	=	REINO	=	MUNDO	=	ORDEM TOTAL
4		4		4		4		16

Neste ponto da análise faremos referência a um mito relativo a Ifá. Concentraremos nossa análise em Ifá mais adiante, mas esse mito trata da "estrutura quádrupla" e fornece uma clara conexão entre Ifá e a Criação (postulação da ordem):

> Ifá é o primogênito (Oni — também o título do rei de Ifẹ̀) de Odùduwà e Ọbàtálà. Ele é conhecido como Awnomila, a cabaça na qual são mantidas as dezesseis nozes de palmeira. O Oni estava sofrendo de uma doença dos olhos e pensou que iria morrer; então dividiu todas as suas coisas entre seus filhos

[7] Observemos, a propósito, que a cidade mítico-arquetípica Yorùbá compõe-se de dezesseis distritos urbanos, correspondentes a dezesseis clãs (cuja "materialização institucional" é a linhagem) descendentes dos dezesseis òrìṣà originais.

e ordenou-lhes que fossem viver em certas aldeias. Alafin foi esquecido, por isso lhe foi dada toda a terra. Em todos os assuntos relativos à terra, o Alafin toma o lugar do Oni. Os filhos eram: Alafin, chefe dos Oyó; Olowu, de quem descendem os Egba; Ajuwale, de quem descendem os Jebu; e Alaketu, do qual são descendentes os Kétu. Esses quatro irmãos levaram consigo, cada um, três outros irmãos, e cada um destes fundou outros reinos. Os quatro irmãos, filhos de Ifá, eram o reino Yoruba completo, que era cercado por quatro muros: IGUN MERIN NI ILÉ IVI (uma casa é composta de quatro cantos, não sendo, de outra forma, completa). Os Oyó, Ijebu, Egba e Kétu são os quatro muros do reino (cf. Dennet, 1910).

Deixando de lado a óbvia mensagem política — o poder secular do Alafin de Oyó, ressalta que foi Ifá, então, quem originou a "ordem Yorùbá" (mesmo que esta se apresente como uma "pax Oyó") — quatro reinos multiplicados em dezesseis. O simbolismo é o mesmo da Criação e da imagem do cosmos; cabaça; cegueira; quatro-dezesseis; quatro cantos; nozes de palmeira. Ademais, a bandeja divinatória (Ọpọ́n Ifá), sobre a qual são traçados os sinais de Ifá,

> ... representa o mundo tal como o concebem os Yorùbá. Os Yorùbá... acreditam que o seu pequeno ambiente constitui o mundo. Assim, o mundo representado pela face da bandeja de Ifá *era a cidade de Ifè*, e esse mundo "quadrado" alargou-se gradualmente, e ainda continua a se ampliar até o mundo maior que conhecemos hoje (cf. Odugbesan, p. 200 — grifos nossos)[8].

Esse mundo quadrado é controlado por quatro forças sobrenaturais, que presidem sobre as áreas correspondentes aos quatro pontos cardeais. Segundo Frobenius (1913, p. 264) essas quatro forças são Ṣàngó, que preside sobre o oeste; Èṣù, que preside sobre o leste; Ọbàtálà sobre o sul e Ogun sobre o norte. Dennet aponta uma versão diversa, onde temos Ọbàtálà, "apontando para o Norte"; Odùduwà "apontando para o Sul"; Ṣàngó (Jakuta) para o Leste, e Ifá para o Oeste. Não obstante as variações, elas exprimem oposições em contextos diversos, e permanece sempre o conjunto de *dois pares de oposições binárias*, tal como nos mitos de Criação.

---

[8] Não há dúvida de que o modelo cosmológico Yorùbá é particularmente adequado para fazer face à mudança histórica e à incorporação do conhecimento objetivo, sem necessidade de modificar-se. O modelo permite a absorção da história sem alteração da estrutura — de certa forma, um "esfriamento" da história "quente".

A comparação entre o modelo cosmológico Yorùbá e a estrutura do "terreiro" Nàgô da Bahia nos oferece outros elementos de análise, visto que aquele modelo é também replicado no espaço simbólico do "terreiro".

De um lado, o "terreiro" como um todo constitui um modelo microcósmico da África; de outro, reproduz a imagem do mundo. Mais do que um simples lugar de culto, o "terreiro" constitui uma comunidade, uma sociedade, o ẹgbé. De fato, boa parte dos integrantes do grupo-de-culto habita nos limites do "terreiro" ou em suas proximidades. Reciprocamente, muitas vizinhanças têm o "terreiro" como o centro focal de sua vida comunitária. Em alguns casos mesmo, grupo-de-culto e grupo-de-vizinhança são co-extensivos. Mesmo os que moram mais longe freqüentam o "terreiro" com regularidade e aí passam dias seguidos durante as grandes cerimônias anuais. É com justeza que Bastide (1958) e Dos Santos (1976) comparam o "terreiro" ao *compound Yorùbá*[9].

Neste terreiro opõem-se um espaço "urbano" e um espaço "floresta", tal como no modelo cosmológico Yorùbá descrito por Morton-Williams (1964): o Ilé Àiyé divide-se em dois pólos opostos, o mundo da cultura e o mundo não humanizado; o mundo dos humanos e o mundo dos sobre-humanos. O àiyé propriamente dito significa o mundo habitado, o mundo civilizado, ordenado, organizado em estados, o lugar onde vivem as pessoas em meio a seus campos cultivados; "inclui a idéia ou o padrão de uma vida apropriadamente vivida", em oposição à floresta distante, não cultivada. Trata-se de uma oposição que exprime a dicotomia cultura/natureza; mas trata-se também de uma oposição entre o mundo dos homens e o mundo sobrenatural — entre os Ará Àiyé e os Ará Ọrun.

O espaço "urbano" compreende os vários Ilé Òrìṣà (templo de um òrìṣà); o Ilé Àṣẹ (parte destinada à reclusão das noviças, à cozinha ritual e a uma sala para determinados rituais); o "barracão", onde se realizam as grandes cerimônias públicas, e habitações para os membros do ẹgbé. No espaço liminal entre o "urbano" e a "floresta" situa-se a casa dos mortos — Ilé-Ibọ-Aku — "local de onde ninguém pode se aproximar ... separado do resto do 'terreiro' por uma cerca de arbustos rituais" (Dos Santos, 1976, p. 34).

---

[9] O "terreiro" pode ser concebido como um "território simbólico" da identidade Nàgô e de cada "nação" específica (tal como a "nação de Ketu", por exemplo) conforme nos fala Cardoso de Oliveira, ao se referir aos mecanismos de "prolongamento" de etnias transplantadas para as quais é "indispensável um território, um 'setting' que lhes assegure a atualização de formas de organização 'típicas' " (cf. Cardoso de Oliveira, 1976, p.65).

O "mato" é um espaço cercado de perigos, no qual não se aventuram os habitantes do espaço "urbano", com exceção dos sacerdotes de Ọ̀sanyìn, de Ògùn e de Ọ̀ṣọ̀ṣi, que ali realizam ritos específicos, pois o "mato" é também um espaço sagrado. O espaço "urbano", ao contrário, é o mundo domesticado.

> O espaço "urbano", doméstico, planificado e controlado pelo ser humano, distingue-se do espaço "mato" selvagem, fértil, incontrolável e habitado por espíritos e entidades sobrenaturais. Ambos os espaços se relacionam. O espaço "urbano" expande-se, fortifica-se e toma elementos do "mato", que ele deve pagar conseqüentemente. Há um intercâmbio, uma troca. O "terreiro", por estar constituído pelos dois espaços, mais a água representada pela fonte, contém todos os elementos que sombolizam o àiyé, este mundo, o da vida. Mas nele estão plantados e consagrados os altares (os peji) com seus lugares de adoração (os ajọbọ e os ojubọ), onde são invocadas as forças patronas que regem o àiyé... que permitem por sua presença simbólica — nos "assentos" e através do culto — estabelecer a relação harmoniosa àiyé-ọ̀run (cf. Dos Santos, 1976, p. 34).

Se na África os templos das várias divindades se encontram distribuídos por várias cidades, na Bahia eles se concentram todos no interior do espaço do "terreiro" que constitui, por assim dizer, uma "miniatura concentrada" de um reino Yorùbá, ou de uma "cidade-estado". Idealmente os vários Ilé Òrìṣà são dispostos ao redor do Ilé Àṣẹ, onde se realizam os ritos relativos à comunidade como um todo. Coloca-se assim o Ilé Àṣẹ como centro do modelo cosmológico-espacial-simbólico, numa série de replicações que retomaremos ao final de nossa análise.

Fundamental na estrutura simbólica do "terreiro" é a presença do Ilé Èṣù, pois se o "terreiro" replica o àiyé replica também a relação entre este e o ọ̀run, é justamente Èṣù que faz a comunicação entre os dois planos de existência, como condutor dos sacrifícios e, conseqüentemente, como motor da circulação de àṣẹ. Por isso, cada Ilé Òrìṣà tem um "assento" de Èṣù, pois Èṣù é a "voz" de cada òrìṣà, seu mensageiro, isto é, é o sistema de òrìṣà em ação, em movimento como modelo dinâmico, enquanto Ifá é esse sistema "pensado", como modelo estático. Em resumo, o "terreiro" inclui todas as representações simbólicas do àiyé e do ọ̀run e da relação entre ambos. Ainda, se o "terreiro", em sua estrutura espacial-simbólica e na atividade ritual, replica o reino africano e a relação

àiyé-ọrun, a organização social do grupo-de-culto e seus ritos replica a linhagem e o clã.[10]

Outro aspecto ainda deve ser ressaltado. Indaga Bastide se "a construção do templo lembra a criação do mundo?" e responde ele que, à primeira vista não, pois a casa-de-culto é quadrada e não, redonda:

> ... o homem se adaptou a seu novo meio geográfico e cultural; ele tomou emprestado aos brancos os procedimentos de seus artífices e o plano de suas habitações (cf. Bastide, 1958, p. 66-67).

Discordamos de Bastide: não se trata de arquitetura mas de cosmologia; não se trata de construir casas, mas de construir o mundo. A casa-de-culto está muito em acordo com a ideologia ao ser quadrada — ela é o símbolo material do mundo quadrado. Sua estrutura não pode ser compreendida em termos de padrões arquitetônicos, irrelevantes, mas de padrões simbólicos. Todavia, dois pontos observados por Bastide são extremamente relevantes para nossa análise: o primeiro refere-se à existência, na casa-de-culto de um "poste central" sem qualquer função arquitetônica. Mas, se tal poste nada tem a ver com a estrutura material da casa, tem muito a ver com sua estrutura simbólica:

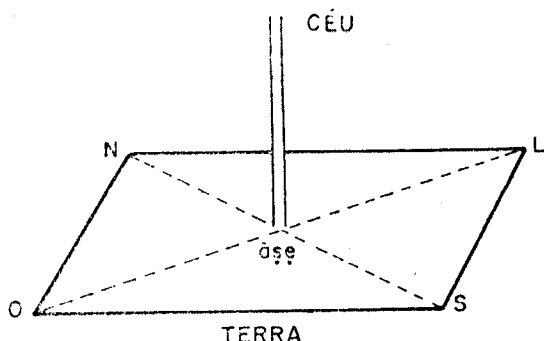
> Ao contrário, ele tem uma função ritual evidente: é em torno dele que giram as filhas dos deuses em suas rondas extáticas e é também a seus pés que nas cerimônias mortuárias, ou "axexê", são depositados os pratos de oferendas (cf. Bastide, 1958, p. 67).

Ademais, é exatamente sob o poste central que se encontra enterrado o àṣẹ do terreiro, seu "mistério", sua "força".[11] É fundamental lembrar que, na Bahia, o àṣẹ é concebido como sendo o "alicerce do mundo".

O poste central é a expressão simbólica da oposição Céu (ọrun)/Terra (àiyé) e de sua mediação, e o àṣẹ é enterrado — "plantado" — justamente no ponto onde Céu e Terra são ligados pelo poste — o centro do mundo. O poste é central, não porque fica no centro da casa, mas porque ele toca a Terra precisamente no ponto de interseção das linhas que unem os pontos cardeais.

---

10 Este é um aspecto por demais complexo para ser tratado no âmbito deste ensaio. Em outro trabalho, relativo à estrutura de parentesco de certos setores da sociedade baiana estudamos em detalhe o parentesco ritual do grupo-de-culto (cf. Woortmann, 1975).

11 Para uma excelente análise do significado de àṣẹ ver Dos Santos, 1976, capítulo III.

A junção do Céu com a Terra é o centro do mundo, isto é, é Ifẹ̀, o "berço da humanidade" e o "umbigo do mundo". O espaço ritual é então uma replicação da Criação e do modelo cosmológico. Como já havia notado Frobenius,

> O templo é a imagem refletida do cosmos... O grande poste central sustenta a corrente dos ancestrais; o frontão apresenta a imagem do astro, e os quatro pilares de sustentação tornaram-se o sustentáculo do céu (Frobenius, apud Bastide, 1958, p. 69).

Conforme observou Bastide, os quatro pilares outra coisa não são senão os signos dos quatro pontos cardeais. Assim, o modelo cosmológico Yorùbá atravessou o Atlântico e se encontra reproduzido no "terreiro" Nàgô da Bahia, assim como a imagem das duas meias cabaças ou a imagem andrógina de Òṣàlá. Segundo nossa interpretação, o poste central é o pilar que liga o ọ̀run ao àiyé — o òpó-orun oun àiyé — e o centro da sala ritual constitui um "quinto espaço", equivalente, estruturalmente ao "nono espaço" do ọ̀run, ambos espaços ímpares e mediadores.

O segundo ponto ressaltado por Bastide refere-se ao movimento ritual: é ao redor do poste central que dançam as filhas-de-santo, ao som dos atabaques sagrados. O clímax do ritual é dado pela descida dos òrìṣà que possuem as Iyawo; ainda que não haja referência explícita, podemos inferir que a descida se faça pelo poste central que suporta a "corrente ancestral" assim como as divindades criadoras desceram pela corrente mítica. Note-se que as filhas-de-santo realizam sua dança descalças e que o chão do "terreiro", pelo menos segundo algumas concepções, deve ser de terra batida. A possessão consiste assim numa ligação entre ọ̀run e àiyé. Bastide observa que quando o deus toma posse do fiel, este "volta

a ser" Ṣàngó, ou outra divindade, tira os sapatos e seus pés retomam o contato com a terra viva que tem "qualquer coisa de divino". O que a terra tem de "divino" é sua dimensão cósmica. Ademais, dançando em redor do poste central, as Iyawo passam pelos quatro cantos do mundo, numa unificação ritual do cosmos. O ritual é, assim, um "pôr a viver" do modelo cosmológico.

Como são concebidos os quatro pontos cardeais? Evidentemente, trata-se de direções geográficas opostas, mas para os Yorùbá-Nàgô são mais que isso. Vimos que tais pontos são associados a divindades em posições de oposição, divindades essas que correspondem aos quatro primeiros sinais do sistema de Ifá, isto é, a pares de sinais em oposição. Para os propósitos deste ensaio este é um ponto fundamental: a concepção do mundo se expressa através da linguagem de Ifá.

O ponto de referência para a determinação das direções básicas é para os Yorùbá, assim como para muitos outros povos, o movimento do Sol, ao contrário do que ocorre em nossa cultura onde, após a adoção da bússola, o ponto cardeal básico passou a ser o Norte. Segundo observou Dennet, o Leste é chamado Ila Ọ̀rùn, o local onde "aquele que se levanta aparece"; o Oeste é "onde o Sol se põe"; o Norte é "à direita do Leste" e o Sul é "o quarto canto". Conforme Dos Santos, os quatro pontos do universo são: Ìyọ Ọ̀rùn, o nascente; Ìwọ̀ Ọ̀rùn, o poente; Ọ̀tún Àiyé, a direita do mundo e Ọ̀sì Àiyé, a esquerda do mundo. Os pontos fundamentais são, então Leste e Oeste.

Existe uma homologia entre tempo e espaço na cultura Yorùbá-Nàgô. À concepção "quádrupla" do mundo, isto é, do espaço, corresponde uma concepção análoga do tempo. Conforme é conhecido, os Yorùbá têm uma semana de quatro dias, e quatro de tais semanas constituem um mês. Temos então que $4 \times 4 = 16$, de forma consistente com a estrutura numérica do sistema de Ifá e do modelo cosmológico. Alguns autores, equivocadamente, supuseram que os Yorùbá tinham uma semana de cinco dias; na realidade trata-se não de um conjunto de cinco, mas de um conjunto de quatro "mais um". Este "mais um", que constitui de certa forma um não-dia, um dia liminal que liga um conjunto de quatro a outro, equivale estruturalmente ao espaço "mais um" do Ọ̀rùn, ao ponto central do "terreiro" — um "quinto" ponto — que liga os dois planos da existência, e a outros elementos do modelo cosmológico e do sistema de Ifá.

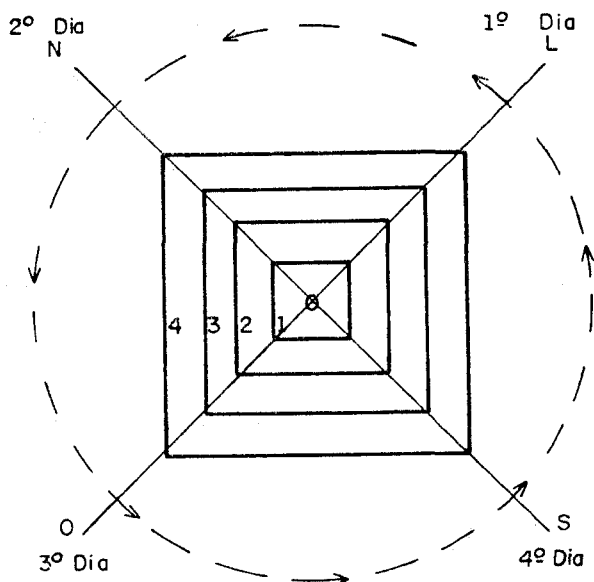
Conforme revelou Frobenius (1913), os dias da semana correspondem aos pontos cardeais. A ordem da semana, estabelecida pelo

babaláwo (sacerdote de Ifá), como mostra Bastide, é então um ciclo que corresponde ao movimento das Iyawo em torno do poste central, unificando os quatro pontos cardeais. Tempo e espaço são conceitos relacionados, e o movimento das Iyawo é uma relação entre ambos, expressos através da linguagem de Ifá — pois tanto os quatro pontos cardeais quanto os quatro dias da semana são expressos pelos quatro primeiros sinais de Ifá. O gráfico que se segue mostra a relação entre espaço, tempo e o sistema de Ifá. Há que acrescentar, ainda, que, segundo algumas versões da Criação, o mundo de quatro cantos foi criado em quatro dias (cf Idowu, 1966, p. 112).

Espaço, Tempo e o Sistema de Ifá.

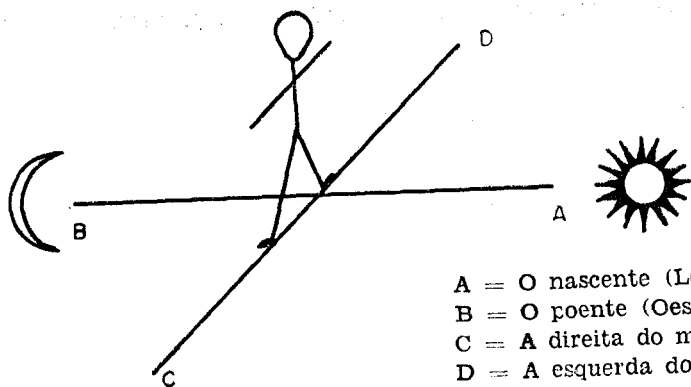
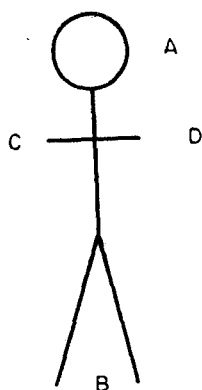
Como se pode observar, os quatro dias da semana e os quatro cantos do mundo são representados por sinais opostos e invertidos.

A cosmologia Yorùbá-Nàgô revela, assim, uma homologia entre processo (Criação) e estado (imagem do mundo); entre tempo e espaço. As oposições postuladas pelos mitos de Criação são aquelas que integram Ìgba Odù, a Cabaça Universal. O cosmos é por sua vez replicado na estrutura do "terreiro", onde o tempo é um movimento ritual. Uma estrutura "quádrupla", como vimos, está também presente na série de homologias inclusivas vistas atrás. Temos en-

tão um modelo inclusivo global que pode ser representado como se segue.

0 = O Centro do Universo (Poste Central, Pilar Cósmico, Corrente [12]
1 = Casa
2 = Cidade
3 = Reino
4 = Mundo
--> = Tempo, Movimento Ritual.

Mas o indivíduo é também parte do cosmos, não somente como "pensante" mas como "pensado". O trabalho de Dos Santos contém uma observação fundamental, representada graficamente, da qual extraímos em forma simplificada o que se segue (cf. Dos Santos, 1976: Fig. 6; Fig. 7; Fig. 8).

---

[12] Em algumas versões mitológicas, o pilar cósmico, o òpó, é substituído por uma corrente imponente, o ẹ̀wọ̀n ámúnrọ̀ (cf. Dos Santos, 1976, p. 58). Tal corrente é, obviamente, aquela por onde desceram os òrìṣà criadores. Em alguns "terreiros" o poste central tem desenhado em sua volta uma corrente em espiral.

A = O nascente (Leste)
B = O poente (Oeste)
C = A direita do mundo
D = A esquerda do mundo

A = Orí a cabeça. Contém em seu interior o destino individual, o òrìsà tutelar e o Èsù individual. Corresponde ao nascente, ao futuro.

B = Os pés. Corresponde ao poente, ao passado, aos ancestrais.

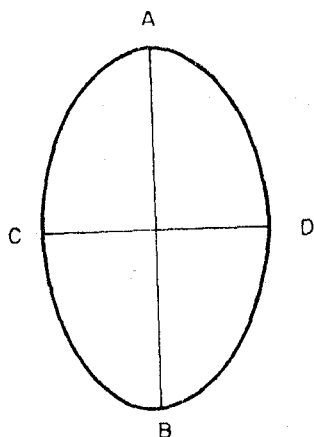
C = Lado direito: elementos masculinos.

D = Lado esquerdo: elementos femininos.

A = A fronte — nascente

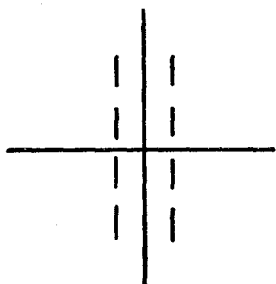
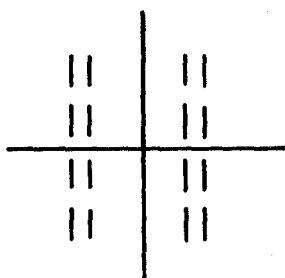
B = O occipital — o poente

C = O lado direito

D = O lado esquerdo

Já vimos antes que é no centro do espaço sagrado da casa de culto do "terreiro", no ponto em que se cruzam as linhas que unem os cantos do mundo (os caminhos básicos), no ponto onde se liga simbolicamente o àiyé ao ọrun, que é "plantado" o àṣẹ do "terreiro". Ora, conforme observou Dos Santos (1976, p. 46), a Iyàlàṣẹ (a "mãe do àṣẹ; também Iyálòrìṣà, popularmente chamada "mãe-de-santo") transfere e "planta" o àṣẹ na Ìyáwo (noviça) no decorrer de um rito de passagem cujo ponto culminante se dá quando a primeira coloca numa pequena incisão feita exatamente no *centro* da cabeça da segunda, uma pequena massa cônica consagrada, composta de determinadas substâncias específicas para cada noviça, assim como a representação material do àṣẹ do "terreiro" se compõe de substâncias específicas dele, e que transmitem o "poder de realização", através de uma combinação de substâncias que contêm representações materiais e simbólicas dos "sangues" branco, vermelho e preto, do àiyé e do ọrun (cf. Dos Santos, 1976, p. 43). Poderíamos interpretar tal ritual não apenas como uma iniciação ao grupo de culto, à hierarquia sacerdotal dos "terreiros" de candomblé, mas como uma integração à ordem cósmica-mística; à estrutura do "terreiro" e àquela do mundo por ele representado. Essa "cabeça cósmica", que tem sua contrapartida no ọrun e sua representação no sistema de Ifá, é objeto de um ritual periódico, o Borì ("dar de comer à cabeça") estruturalmente análogo ao sacrifício ritual aos òrìṣà, o Ẹbọ ("dar de comer ao òrìṣà"). Ainda, sempre que o Nàgô faz uma oferenda sacrificial, ele a apresenta aos quatro cantos do mundo — nascente, poente, lado direito e lado esquerdo — pois os quatro pontos do espaço representam o cosmos.

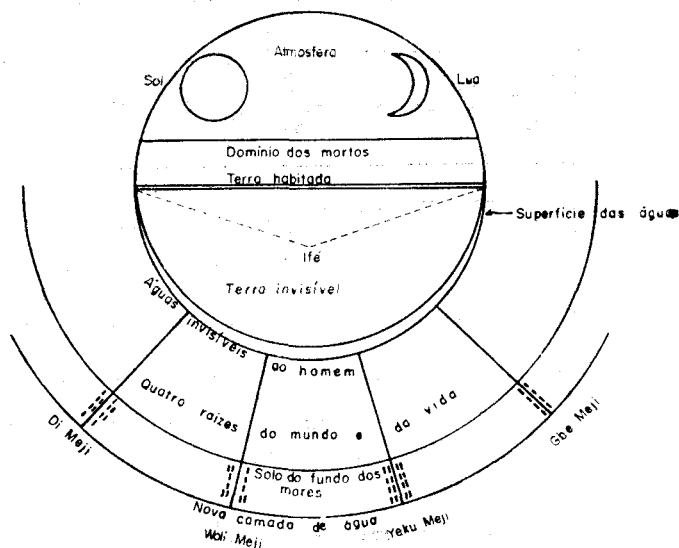
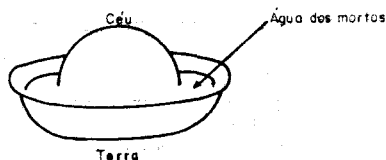
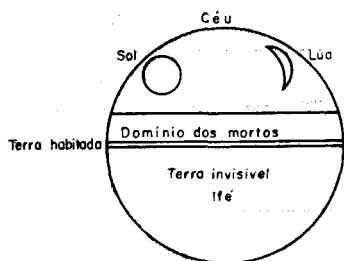
Temos, assim, uma homologia final, onde o indivíduo é integrado no cosmos. Os pontos cardeais encerram o universo; os quatro reinos encerram o mundo Yorùbá; os quatro muros encerram a cidade e as quatro paredes encerram a casa; os quatro dias encerram o tempo. *Os quatro principais sinais de Ifá encerram a ordem cosmológica.* O corpo do indivíduo replica o mundo, assim como sua cabeça, que encerra a essência da *pessoa* (indivíduo integrado na ordem cosmológica). É pela cabeça que o indivíduo se relaciona com o ọrun; então:

CENTRO DA CABEÇA : INDIVÍDUO : : CENTRO DA CASA DE CULTO: TERREIRO : : "UMBIGO DO MUNDO" : MUNDO.

Os sinais de Ifá correspondentes aos cantos do mundo, ou às "raízes do mundo", são como dissemos, os quatro primeiros do conjunto de 16 sinais principais. Os dois primeiros, correspondentes aos pontos fundamentais — Leste e Oeste — são os mais simétricos de todos, como podemos ver ao decompô-los em quatro seções:

Não seria por simples coincidência, se considerarmos a importância da simetria e da "paridade" na ideologia Yorùbá, que os mais simétricos de todos os sinais são associados pelos Fon, tributários culturais dos Yorùbá, ao seu par criador, Mawu-Lisa, equivalentes a Odùduwà-Òrìṣànlá, e representados pela oposição Sol-Lua. Tampouco seria por coincidência que tais sinais correspondem à dimensão espacial da vida criada: o eixo Leste-Oeste (Mawuji-Lisaji) é, como mostra Maupoil (1943, p. 65), "a grande estrada da vida. Gbeligbo representa tudo aquilo que vive e é apreendido pelos sentidos". Leste-Oeste é também a direção percorrida nos mitos de migração, equivalente, como já observamos, ao movimento entre Céu e Terra.

Apresentamos, a seguir, o conjunto dos 16 sinais do sistema de Ifá. Observe-se que tais sinais são concebidos como pares de "machos" e "fêmeas", e que cada sinal "fêmea" é um equivalente invertido do "macho" do mesmo par. Esses sinais são concebidos como tendo "nascido" aos pares, da mesma forma como nasceram os 16 òrìṣà originais.

Gbe Meji	Yeku Meji	Woli Meji	Di-Meji	Loso Meji	Wele Meji	Abla Meji	Aklã Meji
I I I I I I I I Macho	II II II II II II II II Fêmea	I II I I I I II II Macho	I I II II II II I I Fêmea	I I I I II II II II Macho	II II II II I I I I Fêmea	I I II II II II II II Macho	II II II II II II I I Fêmea
Guda Meji	**Sà-Meji**	**Ka-Meji**	**Turukpe Meji**	**Tula Meji**	**Lete Meji**	**Cè-Meji**	**Fu-Meji**
I I I I I I II II Macho	II II I I I I I I Fêmea	II II I I II II II II Macho	II II II II I I II II Fêmea	I I II II I I I I Macho	I I I I II II I I Fêmea	I I II II I I II II Macho	II II I I II II I I Fêmea

Finalizando este tópico, apresentamos a representação gráfica da imagem do cosmos, tal como concebida pelos Yorùbá-Nàgô e pelos Fon.

A Vida - Gbe
(Maupoil - Fon)

O Mundo (Bastide - Candoblé Nàgô da Bahia)

Para os Yorùbá-Nàgô, assim como para os Fon, o destino dos homens é pré-determinado, ainda que não de forma absoluta. De fato, se o fosse, o ritual divinatório se tornaria um tanto sem sentido. O homem não é objeto pacífico dos desejos e caprichos dos deuses; ele interage com os deuses, pois, na relação entre o ọrun e o àiyé, o homem, é tanto objeto quanto sujeito. Seu bem-estar depende da obediência a prescrições sagradas que mantêm a ordem cosmológica; mas, por outro lado, a existência dos próprios deuses depende da realização de atos rituais, notadamente de sacrifícios (contendo os "sangues" transmissores de àṣẹ). O que o sacrifício expressa é precisamente uma relação de reciprocidade entre os dois planos da existência, pois é o sacrifício que torna possível a circulação do àṣẹ entre ambos. O sacrifício, por sua vez, tal como já transpareceu em alguns dos mitos citados, depende estreitamente do sistema de Ifá, pois é este quem o prescreve e Èṣù quem o transporta. O sacrifício, como será visto mais adiante, foi introduzido por Ifá para restaurar a ordem cosmológica e as relações equilibradas entre os homens e os deuses. Se os deuses dependem dos homens tanto quanto estes daqueles, o homem tem um certo poder de barganha, que permite, até certo ponto, mudar o curso dos eventos, contanto que tal mudança seja sacralizada e compensada através de sacrifícios.

A noção de que o destino não é um absoluto é expressa pelo próprio Èṣù, representando o conceito de acidente, tal como observado por Herskovits (1938), em oposição a Ifá, representando a ordem. Èṣù é a contrapartida lógica de Ifá e seu complemento; é o *trickster* ambíguo, o mensageiro, o mediador, que intercede e torna as modificações possíveis.

A concepção relativista da ordem, que permite modificações no plano "fenomênico" da realidade empírica, desde que não se ofenda o plano "noumênico" do modelo, está na base do sistema divinatório[13]. Sob outro ângulo, desde que não ofenda a ordem na qual se baseia o sistema divinatório de Ifá. O homem não consulta o babaláwo apenas para saber o que o destino lhe reserva, mas para

[13] Os termos "fenomênico" e "noumênico" são aqui utilizados em sentido análogo ao utilizado por Meggit (1972) ao distinguir os níveis empírico e dos "sonhos" na cultura Walbiri, e correspondem, a nosso ver, aos planos do àiyé e do ọrun.

saber o que se pode fazer a respeito. Através da adivinhação, o homem descobre sua relação para com a ordem cosmológica e para com os deuses que a controlam, e também os meios para poder influenciá-los, a fim de ganhar seu apoio e aquiescência na persecução de seus objetivos. Trata-se, sob certo ponto de vista, de contornar uma ordem "concreta" sem contudo perturbá-la ao nível do modelo.

A fim de orientar suas decisões e descobrir seu destino, o Yorùbá-Nàgô consulta o babaláwo, assim como o Fon consulta o bokono. Existem muitas formas de adivinhação, mas o oráculo de Ifá é, sem dúvida, o mais prestigiado. Tão prestigiado, na verdade, que os reis Yorùbá e daomeanos mantinham seus próprios adivinhos para assessorá-los e aconselhá-los em assuntos de Estado. Também os "terreiros" Nàgô bahianos possuíam seus babaláwo, ainda que hoje outro modelo de adivinhação, derivado, o sistema do ẹrindílogun, manipulado pela própria Ìyálòrìṣà, seja mais comum. A geomancia de Ifá foi importada pelos Yorùbá, provavelmente através de povos islamizados. Do ponto de vista matemático, como um sistema de permutações probabilísticas, os dezesseis sinais principais obtidos pelo babaláwo são idênticos aos encontrados nos sistemas geomânticos do antigo Oriente Próximo e da Europa Medieval. Mas, como aponta Morton-Williams,

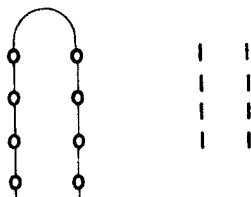
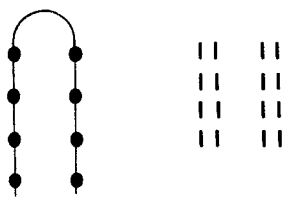
> ... o que é especialmente interessante é o modo pelo qual o sistema foi completamente incorporado nas concepções cosmológicas Yorùbá, desde os mitos da primeira descida de Ifá-Orunmilá do Céu em Ifé, até os detalhes dos Odu [14]; de tal modo que o adivinho Yorùbá mulçumano que hoje pratica o "darb-el-raml" (adivinhação pela areia) é considerado como ... consultando um oráculo diverso (cf. Morton-Williams, 1966, p. 407).

A estreita relação entre o sistema divinatório e o sistema cosmológico será analisada no item seguinte. Aqui faremos apenas uma breve descrição do processo de adivinhação.

Existem basicamente dois modos de consultar a Ifá, diversos de um ponto de vista mecânico, mas estruturalmente equivalentes, tanto no sentido matemático como simbólico. O primeiro modo, pro-

---

[14] Odù são tanto os sinais desenhados quanto os mitos relativos aos mesmos. Tais odù são concebidos como algo vivo e ativo.

vavelmente o mais prestigiado, consiste no jogo de dezesseis nozes de palmeira: o babaláwo segura as nozes em uma mão e com a outra procura retirar tantas quanto possível com um movimento único. Se sobrar uma, ele desenha duas linhas na bandeja divinatória — ọpọ́n Ifá — uma tábua de madeira representando a concepção do universo, com a parte central coberta de areia; se sobrarem duas, ele desenha uma linha. Para obter o sinal completo, ou Odù, a operação deve ser repetida oito vezes. O segundo procedimento, mais comum, consiste no uso do Okpelé, ou "corrente divinatória" — uma corrente ou corda na qual estão presas oito meias-conchas, a intervalos regulares. O babaláwo segura a corrente pelo meio com sua mão direita (todos os objetos relativos ao culto de Ifá devem ser manuseados com a mão direita — o elemento masculino — e apenas por homens) de forma tal que quatro meias-conchas devam pender em cada metade da corrente, e a atira de tal modo que ela caia em forma de U. Observando quais meias-conchas caíram com a parte côncava e quais caíram com a parte convexa para cima, o babaláwo desenha, correspondentemente, um ou dois traços no ọpọ́n Ifá. Obviamente, cada jogada do Okpelé permite um sinal completo. Assim, por exemplo, se ele cair com todas as conchas com a concavidade para cima, o sinal será *Ogbe-Meji;* se pelo contrário, todas são convexas, o Odù será *Oyeku-Meji*. Uma meia-concha, ou noz ou pedaço de cabaça, côncava no Okpelé corresponde à retenção de duas nozes na mão esquerda pelo primeiro processo, e vice-versa.

As duas metades do Okpelé são concebidas como sendo de sexos opostos, a direita masculina e a esquerda feminina, e os sinais são lidos da direita para a esquerda, de forma consistente com o simbolismo da "precedência da mão direita". O conjunto total de sinais tem uma ordem interna de importância, ou de "senioridade". Os Odù são freqüentemente considerados como filhos de Ifá, nas-

cidos um após o outro e sendo os mais "velhos" tidos como mais fortes que os mais jovens [15].

É claro que existem 256 permutações possíveis: dadas duas possibilidades para cada meia-concha e oito destas no Okpelé, teríamos 2^n, ou $2^8 = 256$. É igualmente claro que existem 16 possibilidades de *resultados simétricos* (Odù Meji): $2^n/2^{n/2}$. Os dois sub-conjuntos — simétrico e assimétrico — são bastante distintos na ideologia Yorùba-Nàgo, sendo os últimos considerados como permutações entre os primeiros: $n(n-1)$. Os dezesseis sinais principais (simétricos) são os mais relevantes, considerados em muitos contextos mitológicos como correspondendo aos 16 òrìṣà originais. São chamados "mães", enquanto os assimétricos são chamados "filhos" (Omo Odù): por exemplo, o lado direito do Okpelé pode apresentar a metade do signo Irete Meji, e o lado esquerdo, a metade do Irosun-Meji; neste caso, como no dos demais signos assimétricos, é a parte *senior* que prevalece, isto é Irosun.

A consistência numérica do sistema de Ifá é bastante notável: usam-se 16 nozes; são feitas oito jogadas com duas possibilidades para cada; existem 16 sinais principais e acredita-se que por detrás de cada um existam dezesseis divindades-qualidade. Temos então $16 \times 16 = 256$, que coincide com o total de permutações possíveis. A tábua de sinais é ela mesmà consistente, como se poderá ver somando todos os traços em diagonal: se procedermos da extremidade superior esquerda para a inferior direita, ou vice-versa, o resultado será sempre o mesmo: 46 traços. O número total de sinais "mães", 16, é também o quadrado de 4, número básico do modelo cosmológico e de Ifá: cada sinal é uma duplicação de quatro; quatro são os "cantos do mundo" e quatro são os dias da semana, que se desdobram num mês de 16 dias. Quatro são os òrìṣà cultuados cada dia, perfazendo 16 por semana. Os quatro quadrantes do compasso dividem-se, cada um em outros quatro, perfazendo um total de 16 pontos cardeais, cada um correspondente a um sinal de Ifá e a um òrìṣà.

Em outros casos do mesmo sistema (cf. Maupoil, 1943) a tabela é composta não de dezesseis conjuntos de oito traços, mas de um igual número de conjuntos de quatro traços. Porque desenham os Yorùbá

---

15 Podemos aqui nos antecipar à análise que se segue, no item V, ressaltando a importância dessa concepção, e tendo em vista que os Odù são equiparados aos 16 òrìṣà originais: os 16 òrìṣà criadores; forças que controlam o cosmos, são filhos de Ifá, isto é, da própria ordem cosmológica. Compare-se essa concepção com o mito transcrito à página 37, e teremos uma clara relação entre adivinhação, Criação e cosmologia.

figuras duplicadas? A explicação se encontra na rejeição pelos Yorùbá dos números ímpares, pois simbolicamente (e ainda que possivelmente de forma inconsciente) a imparidade é impura. A imparidade, e particularmente o número três, é associada a movimento (e este se opõe à ordem) e a liminaridade. É preciso lembrar que, obviamente, impuro não significa "mau". Vimos que a semana Yorùbá se compõe de quatro dias aos quais se acrescenta um quinto "não-dia", o mediador entre dois conjuntos de quatro dias. Os dias da semana são dias-de-mercado e o quinto, isto é, o "mais um", é um dia sem atividade na praça de mercado; se em cada dia são cultuados quatro òrìsà — dezesseis em quatro dias — no quinto cultuam-se todos os dezesseis. O quinto dia representa o "fechamento" de um conjunto de quatro e a abertura de outro (é como se fosse, de um ponto de vista lógico-matemático, um conjunto-interseção) de forma análoga ao modo pelo qual o quinto cauri "fecha" um conjunto de quatro, quando a vendeira da praça-de-mercado conta dinheiro.

A rejeição dos números ímpares leva os Yorùbá a contar em dobro: Dennet, pedindo a um homem que contasse quantas árvores existiam em determinada plantação, observou que o mesmo contara precisamente o dobro de árvores que existiam "na realidade" (cf. Dennet, 1913). Ora, se, como esperamos demonstrar, o sistema de Ifá simboliza a ordem, e se a imparidade simboliza impureza, ambigüidade, liminalidade, a ideologia Yorùbá não poderia admitir tal imparidade entre os dezesseis sinais principais de Ifá, o núcleo do sistema. Duplicando os sinais, resolvem o problema: um conjunto ímpar de quatro sinais e uma classe vazia, tal como, por exemplo:

I
I
I
II

é transformado num conjunto par de oito sinais e duas classes vazias:

I	I
I	I
I	I
II	II

sem que a ordem ideológica nem a estrutura matemática do sistema sejam afetados.

O mesmo padrão explica também porque os signos são concebidos não como sinais simples, mas como pares, como gêmeos, e geralmente como pares macho-fêmea. Observe-se, de passagem, que a cultura Yorùbá-Nàgô na Bahia reserva um culto especial aos gêmeos, Ibeji (associados a Cosme e Damião). Assim, Ogbe-Meji e Oyeku-meji formam o primeiro casal, do qual o membro *senior* é masculino e o *junior* feminino. Lembremos, outra vez, que os òrìṣà nascidos de Yémánjá também nasceram aos pares.

A ordenação das permutações obedece, pois, a dois princípios ideológicos: a senioridade e o princípio de que "todas as coisas são agrupadas em pares" [16]. O primeiro hierarquiza os sinais numa ordem de importância que, conforme alguns babaláwo, corresponde à ordem pela qual os òrìṣà desceram do Céu, ou, conforme outros, à ordem de chegada de cada Odù a Ilé Ifẹ̀. O segundo princípio agrupa os dezesseis Odù, ou melhor, Àgbà Odù, em oito casais, dos quais o primeiro, de acordo com muitos babaláwo Yorùbá ou muitos bokono Fon, corresponde ao casal criador: Òrìṣànlá/Odùduwà, para os primeiros e Mawu/Lisa, para os últimos. Como observa McClelland, existem muitas variantes da geomancia de Ifá, mas

> ... há uma característica comum a todos... um aspecto no qual se baseia todo o sistema: o conceito de dualidade. Ele é de tal forma parte integrante do sistema, matematicamente que lhe dá uma consistente lógica interna (cf. McClelland, 1966, p. 423).

Segundo um mito, Ọrúnmìlà (uma das qualidades de Ifá), "desenvolveu uma maneira pela qual o saber poderia ser disseminado pelo mundo recém-criado". Ele escolheu um homem e lhe ensinou seu sistema, e este homem, por sua vez,

> iniciou a dezesseis seres que se haviam apresentado em Ilé Ifẹ̀ para aprender o sistema. Eram todos de família nobre e uma curiosa circunstância presidiu a seu nascimento: eram, cada um, um gêmeo, uma qualificação essencial.

Um outro candidato, *de número dezessete*, também se apresentou, mas não era aceitável, "pois não era um gêmeo, ainda que fosse o filho do próprio Èṣù com Ọṣun, ela mesma uma poderosa feiticeira e mãe de Ejiogbe". O filho de um tal par inspirava temor e não podia ser ignorado. Por isso

[16] Lembremos que, como muito bem mostra Dos Santos (1976), todos os seres existem em duplo, pois para cada pessoa, animal, árvore, etc. no àiyé, existe um "doble" no ọ̀run.

ficou adido a Agbaniregun e atuava como correio entre a Terra e Ifá no Céu. Ele possui uma invocação própria, ainda que esta não seja formalmente reconhecida e não seja nunca cantada em voz alta (cf. McClelland, 1966, p. 424).

Este candidato de número dezessete, como será visto mais adiante, em outras versões revela-se como sendo o próprio Ẹ̀ṣù e corresponde ao sinal ou Odù Ọ̀ṣẹ-tùwà, o décimo-sétimo, ou o "mais um", adido ao conjunto de dezesseis. Corresponde também à décima-sétima noz (ou cauri) usada pelo babalàwo, o "vigia". Os dezesseis gêmeos, enquanto viveram em Ifẹ̀, ensinaram a milhares de discípulos; estes, porém, nunca foram chamados Odù, mas sempre babalàwo (pai do segredo).

A combinação dos princípios de senioridade e duplicação governa as 240 combinações dos dezesseis sinais principais. Tendo em mente que são concebidos como personagens da realeza, além de divindades, o sistema de permutações pode ser descrito, nas palavras de McClelland, como

> um majestoso movimento coreográfico cujos aspectos básicos são uma constante formação de pares, uma troca regular de parceiros, e um caminho fixo a seguir, até que o processo, tendo se esgotado a si mesmo, chegue a um fim natural (cf. McClelland, 1966, p. 425).

Tal coreografia consiste nas "visitas" que cada Odù faz a outro[17], visitas essas que eram vistas pelos informantes de McClelland como

> ... as vezes em que um Odu "escolta" outro através dos reinos[18]... Orunmila arranjou este esquema para que todo o mundo pudesse entrar em contato com os Odu antes que eles retornassem ao Céu (cf. McClelland, 1966, p. 425).

"Todo o mundo" refere-se, evidentemente, aos dezesseis reinos míticos, desdobramento dos quatro básicos. "Todo o mundo" é também a totalidade do sistema de Ifá. As "visitas" seguem uma ordem de senioridade e um padrão de duplicação/reciprocidade:

> Cada Odu, em sua qualidade de monarca, visita o Odu seguinte, logo abaixo na hierarquia... Ele atravessa seu próprio domínio adivinhando no caminho. Sua viagem dura dezesseis

---

17 As "visitas" são, naturalmente, as permutações do sistema, isto é, as combinações entre cada um dos sinais com cada um dos demais Odù.

18 Trata-se das "visitas" feitas pelos 16 Odù aos reinos fundados pelos 16 òrìṣà originais de quem são representações os próprios Odù.

dias. Ele se une a seu anfitrião em serviços e festas por um curto tempo... Então o Odu anfitrião retribui a visita, seguindo-se o mesmo procedimento. Assim, Ejiogbe visita Oyeku e a invocação é feita em seus nomes combinados — Ogbe'Yeku. A visita de retribuição é recitada sob o nome de Oyeku Ogbe. Quando este par de visitas for concluído. Ogbe visitará ao terceiro Odu da lista, Iwori, e outro par de visitas e de recitações resultará, sob os nomes de Ogbe Iwori e Iwori Ogbe e assim por diante (cf. McClelland, 1966, p. 425).

Um provérbio, que retém a própria essência do princípio da reciprocidade, explica o padrão de visitas duplas: "O sacerdote que não retribui a visita de outro, anula o efeito desta".

Assim, o sinal Ogbe'Yeku é uma visita "para diante" enquanto o sinal Oyeku Ogbe é uma visita de retribuição (os sinais são lidos da direita para a esquerda):

II	I	I	II
II	I Ogbe'	I	II Oyeku
II	I Yeku	I	II Ogbe
II	I	I	II

Resulta claro que, de um ponto de vista matemático o sistema de "visitas" dos Odù é um sistema de "partições ordenadas". É também um sistema logicamente fechado de considerável elegância matemática. Não sabemos se essa ordem matemática é de alguma forma conscientemente relacionada à ordem mística do sistema enquanto modelo cosmológico, ainda que este tenha sido o caso, muito provavelmente, no antigo Oriente Próximo, de onde se originou, e onde era seguramente vinculado à astrologia. A consistência matemática do sistema, essa ordem através do acaso probabilístico, poderá ser um dos fatores a explicar a fé dos Yorùbá na adivinhação de Ifá. Mas, pelo que já foi visto, e pelo que se verá adiante, parece nela haver mais que uma elegância formal numérica.

V. Adivinhação, Criação e Ordem Cosmológica

Entre os Yorùbá-Nàgô existe um grande número de mitos que explicam o sentido da adivinhação de Ifá. Tal como fizemos à propósito da Criação, transcreveremos apenas alguns exemplos.

Ifá foi um ser humano que fazia remédios e os vendia. Enquanto fazia isso, chegou a Ifẹ̀ e estabeleceu seu quartel-general. Um dia todo o povo de Ifẹ̀ se juntou para lutar contra ele. Então ele ficou vexado e entrou na terra, e quando lhe pediram que saísse ele se recusou, a menos que concordassem em cultuá-lo. No dia em que entrou na terra ele cortou quatro folhas de palmeira para marcar o lugar e elas imediatamente se tornaram, cada uma, uma palmeira. Cada uma tinha quatro ramos, ou dezesseis no total. Ele lhes disse para colher dezesseis nozes que deveriam ser cultuadas e que lhe perguntassem tudo que desejassem. Daí em diante todos os que obtivessem tais nozes se tornavam babaláwo e essas nozes lhes ensinam quais folhas devem ser colhidas para curar quaisquer doenças (Dennet, 1910)

Nos primeiros dias do mundo havia poucas pessoas na terra, e os deuses se encontravam carentes no que concerne a sacrifícios, em tal medida que, não obtendo o suficiente para comer através das oferendas de seus seguidores, viram-se obrigados a recorrer a vários expedientes. Ifá, que se encontrava na mesma situação dos outros deuses, entregou-se à pesca sem, todavia, muito sucesso; e um dia, não tendo conseguido pescar nada, e estando muito faminto, consultou ao habilidoso Elegba (Ẹ̀ṣù) que também estava passando necessidade, sobre o que deveriam fazer para melhorar sua condição. Elegba respondeu que se ele pudesse obter as dezesseis nozes das duas palmeiras que Orungan, o chefe, tinha em sua plantação, ele poderia mostrar a Ifá como prever o futuro; e que ele poderia, então, usar seu conhecimento em benefício da humanidade, e assim obteria uma abundância de oferendas. Ele estipulou que, em troca, por ensinar a Ifá a arte da adivinhação, deveria ser-lhe concedida sempre a primeira escolha de todas as oferendas feitas. Ifá concordou com a barganha e foi a Orungan. Pediu as dezesseis nozes, explicando-lhe o que pretendia fazer com elas. Orungan, muito ansioso em saber o que o futuro lhe reservava, imediatamente prometeu as nozes e correu com sua mulher Ọ̀rìṣà-bí para pegá-las. As árvores todavia eram por demais altas para que pudessem alcançar as nozes, e os troncos por demais lisos para que pudessem subir. Assim, retiraram-se a uma pequena distância e tocaram alguns macacos que estavam na vizinhança para as palmeiras. Assim que os macacos se viram nas árvores, pegaram as nozes e, após comerem a polpa vermelha que as cobria, jogaram os caroços no chão, onde Orungan e sua mulher os colheram. Tendo apanhado todas as dezesseis nozes, Ọ̀rìṣà-bí as amarrou num pedaço de pano e colocou o embrulho sob sua tanga, em suas costas como se carregasse uma criança. Então levaram as nozes para Ifá. Elegba cumpriu sua promessa e ensinou a Ifá a arte da adivinhação, e Ifá por sua vez ensinou a Orungan que assim se tornou o primeiro babalàwo. É em memória desses eventos que, quando um homem deseja consultar Ifá, ele leva consigo sua mulher, caso seja casado, ou sua mãe se for solteiro, e é ela quem carrega as dezesseis

nozes, amarradas numa trouxa em suas costas, como uma criança; e que o babaláwo antes de consultar o deus sempre diz "Orungan ajuba oh. Orisha-bi ajuba oh" (Orungan, eu o tenho em grata memória; Òrìṣà-bi eu a tenho em grata memória) (Ellis, 1894, p. 58-59).

> Algum tempo depois de se ter estabelecido em Ado, Ifá cansou-se de viver no mundo e, assim, foi habitar no firmamento com Ọbàtálà. Após sua partida, a humanidade, privada de sua assistência, era incapaz de interpretar apropriadamente os desejos dos deuses, a maioria dos quais tornou-se, em conseqüência, irritada. Olokun era a mais aborrecida e, num acesso de ira, destruiu quase todos os habitantes do mundo numa grande enchente, somente alguns poucos sendo salvos por Ọbàtálà que os puxou para o Céu através de uma longa corrente de ferro. Após essa ebulição de raiva, Olokun retirou-se novamente para seus domínios, mas o mundo nada mais era que lama, não servindo mais para nele se viver, até que Ifá desceu do Céu e em conexão com Odùduwà novamente o tornou habitável (Dennet, 1910).

Outra versão do mesmo mito é apresentada por Parrinder, mas aqui Ifá é o agente único da re-Criação:

> Após viver na Terra por algum tempo, Ọrúnmìlà (outro nome de Ifá) voltou para o Céu, estendendo uma corda e subindo por ela. Mas como ele tinha estado interpretando os desejos de Deus para os homens, estes agora se encontravam desamparados e sem orientação. Então Olokun, o Dono do Mar, veio e destruiu a maior parte da Terra e ela se tornou imprópria para a habitação. Então, com pena, Ọrúnmìlà desceu outra vez e a tornou agradável (Parrinder, 1967, p. 88).

Percebe-se, facilmente, que os símbolos dos mitos de Ifá são os mesmos que os dos mitos da Criação: palmeiras e nozes de palmeira; cabaça; corrente; saco de pano, etc. Postula-se, igualmente, uma oposição e uma complementariedade entre os dois níveis da existência, o ọrun e o àiyé. No entanto, a estrutura dos mitos de Ifá consiste numa "inversão equivalente" dos mitos da Criação. De fato, os "mitemas" da segunda série equivalem, com o sinal invertido, aos da primeira. Ora, a adivinhação de Ifá é, desde um ponto de vista lógico, o "oposto" da Criação: esta última *estabelece* a ordem cosmológica; a adivinhação *revela* a ordem estabelecida. A Criação *separa* as divindades dos humanos; a adivinhação constrói uma ponte que *re-une* a ambos no plano ritual — a Criação é separação e a adivinhação é *comunicação*.

Tomemos as três versões acima reproduzidas. A primeira delas é claramente igual ao mito de Ṣangó, já referido antes, igualmente uma inversão estrutural da Criação; podemos ordenar tanto o mito de Ifá como o de Ṣangó da forma como se segue:

— Conflito e luta no àiyé. Rebelião contra a ordem. *Desordem.*

— Fuga e morte do *homem*. *Saída.*

— Descenção para o fundo da Terra. *Movimento da superfície para o "abaixo".*

— Geração da *divindade cultuada.*

Opostamente, temos nos mitos de Criação:

— Planejamento da *ordem* no ọrun.

— *Chegada* do òrịṣá.

— Descenção para a superfície da Terra. *Movimento do "acima" para a superfície.*

— Geração dos *humanos cultuantes.*

Tomando o segundo mito de Ifá e contrastando-o com os mitos da Criação temos que:

CRIAÇÃO: Divindades poderosas — Descenção do Céu para a Terra — Plantio da palmeira na Terra — Postulação da ordem por separação.

ADIVINHAÇÃO: Divindades impotentes — Ascenção da Terra para o Céu — Colheita de nozes de palmeira no Céu — Revelação da ordem por comunicação.

Quanto ao terceiro mito de Ifá:

CRIAÇÃO: Descida do Céu para a Terra — Separação entre Terra Firme e Água — Estabelecimento da ordem.

ADIVINHAÇÃO: Ascenção para o Céu — Inundação: mistura de Terra e Água, retorno à lama primeva — Destruição da ordem.
Re-descida — re-separação — restabelecimento da ordem (re-Criação).

É bastante evidente, então, que os mitos de Criação e os de Ifá são *redundantes* entre si. E o são porque, ao nível da estrutura profunda, ou da mensagem inconsciente, ambas as séries são o mesmo mito — "o mito", tal como postulamos na introdução ao presente ensaio.

Que Ifá é um re-criador da ordem resulta claro, também, no primeiro mito, do plantio de quatro palmeiras, cada uma com quatro ramos (4 × 4 = 16); no segundo mito, da obtenção de dezesseis nozes; no terceiro mito da evidente associação de Ifá com Ọbàtálà e Odùduwà.

Mas Ifá é a comunicação entre os humanos e os deuses, e seus mitos estabelecem uma complementariedade ou interdependência entre ambos ou, num plano mais abstrato, entre o ọrun e o àiyé. Tanto a comunicação como a interdependência são expressas pela concepção Yorùbá de sacrifício — alimentar, dar de comer aos òrìṣà. Os homens não podem viver num mundo ordenado sem os òrìṣà, mas estes tampouco podem existir sem os homens. A relação entre ambos é, não de sujeição total dos humanos aos deuses, mas de reciprocidade entre opostos, oposição essa definida previamente (em sentido lógico) pelos mitos de Criação. O papel de Ifá no sistema sacrificial é fundamental, pois é ele quem prescreve os sacrifícios.

Mas, se o sistema de Ifá constitui uma ponte entre os homens e os deuses, então Ifá é mediação, e isto coloca um problema, pois mediação implica ambigüidade. O próprio mito citado atrás, conhecido como o do "Jardim de Õrungan" claramente introduz elementos de ambigüidade pelo uso simbólico de macacos[19] que, ao atirarem os cocos da palmeira para o chão, estão claramente mediando entre o acima (fora do alcance, no mito) e o abaixo[20]. Ademais, os macacos são vermelhos, cor mediadora entre o branco e o preto, que são por sua vez as cores que simbolizam a oposição entre o Céu (Òrìṣànlá) e a Terra (Odùduwà), entre Mawu e Lisa na equivalência Fon. Vermelha é também a cor da polpa dos frutos da palmeira, que deve ser removida (pelos macacos) a fim de tornar os cocos adequados à adivinhação — uma vez removida a polpa vermelha, resta o caroço, preto por fora e branco por dentro, a oposição de cores da Criação e da imagem do mundo. O próprio Fa é, em certos

---

19 Macacos são animais que parecem humanos. Surgem muito freqüentemente em mitos e *folk-tales* Fon e Yorùbá como personagens do tipo *trickster*.

20 Observe-se que a palmeira surge freqüentemente com ênfase em seu tronco retilíneo e ereto, numa provável associação ao pilar que liga o ọrun ao àiyé, e ao poste central do "terreiro".

mitos e em alguns Odù, descrito como vermelho enquanto em outros surge como branco ou como preto. Um dos Odù de Gbe-Meji (o primeiro sinal do conjunto de Ifá) conta que:

> Antigamente Fa era um personagem de cor avermelhada. Se-Lisa, um dia, ordenou à Morte que lhe trouxesse as cabeças de todas as pessoas cuja pele era vermelha. Fa, então, para evitar essa desgraça a seu povo todo e a toda a sua família, fez uma consulta. Ele encontrou Jiogbe (o mesmo que Gbe--Meji) que lhe recomendou fazer um sacrifício composto de raízes do arbusto Dãgblã fervidas na água, de dois cabritos, dois galos, dois pombos e dois panos. E toda a família de Fa se lavou com a água de Dãgblã. Na manhã seguinte a Morte se apresentou em sua casa. Eles estavam todos pretos. Foi assim que a família de Fa escapou à carnificina ordenada por Lisa. É normal que o primeiro signo, em reconhecimento, procure a cor negra, que o salvou (cf. Maupoil, 1943, p. 437).

Se o mito caracteriza Fa como vermelho, ele rapidamente "corrige" tal situação, tornando-o preto (a cor de Lisa, em oposição a Mawu Branco). Note-se que o sinal Gbe-Meji é branco e que ele "procura a cor negra", isto é, o segundo sinal, com o qual se combina, como já foi visto anteriormente. Sob outro ponto de vista, é evidente que, passando a ter a pele preta, Fa torna-se uma pessoa "normal", e não mais anômala, numa população negra.

O caráter intermediário do vermelho, como "combinação" de preto e branco, pode ser inferido de outro sinal de Ifá — Loso-Meji — cuja cor simbólica é o vermelho. É bastante claro que Loso-Meji é metade Gbe-Meji (branco) e metade Yeku-Meji (preto), correspondentes estes dois últimos sinais ao par Criador, Mawu-Lisa, para os Fon, e Òrìṣànlá-Odùduwà para os Yorùbá:

I	I	
		Metade Gbe-Meji
I	I	
II	II	
		Metade Yeku-Meji
II	II	

Mas parece haver aqui uma contradição, como já apontamos: se Ifá é *ordem*, como pode ser mediação e, portanto, ambíguo? O

paradoxo é resolvido pelo sistema mitológico-simbólico pela introdução de Èṣù (Legba) e pela transferência para este dos elementos de ambigüidade. Èṣù, como será visto adiante, é o contra-conceito de Ifá.

Entre os Fon, Fa é concebido como sendo a personificação da "fórmula de Mawu", isto é, da fórmula da Criação e, por conseguinte, da ordem cosmológica. Tal ordem consiste na idéia de "cada coisa em seu lugar apropriado", na eliminação de sobreposições e de ambigüidades, no estabelecimento de limites de domínios.

Para os Fon, ainda, Fa é "a escrita de Mawu", em sua representação andrógina do casal Criador, simbolicamente expresso pela cabaça (equivalente a Òṣàlá, como síntese andrógina do par Òrìṣànlá-Odùduwà). A cabaça fechada une o casal em um símbolo único e "a Mawu-Lisa substitui, então, um princípio esotérico ... sob o nome de Odu" (cf. Maupoil, 1943, p. 91). Ora, a cabaça é Igbá-Odù, e o conjunto de Odù é justamente a escrita de Ifá (ou Fa), que é a "escrita de Mawu". Já vimos que existem claras equivalências simbólicas entre o sistema de Ifá e a Criação. Vimos, também que a estrutura dos mitos de Ifá é equivalente, desde um ponto de vista transformacional, à dos mitos de Criação. Começamos a ver, agora, que na própria consciência dos Fon "Fa é Mawu e Mawu é Fa".

Para os Fon, Odu é Mawu, o "grande Deus"[21]. Odu é também Gbaadu, isto é, como veremos logo adiante, o princípio da adivinhação.

Para os Fon, tal como para os Yorùbá, Fa (Ifá) é o deus da adivinhação que revela o destino da pessoa ou o futuro, este último concebido como "uma casa com dezesseis portas". Mas Fa é mais que um oráculo. Um dos textos recitativos do sinal Loso-Ce trata da palmeira De (a palmeira que surge nos mitos de Criação Yorùbá) plantada por Mawu quando este criou o mundo. O mesmo texto afirma que *Fa e De são idênticos*, pois ambos são a vida mesma. Já vimos antes que a palmeira está freqüentemente associada a Ifá em diversos textos mitológicos, e vimos também como ela se

---

21 Lembramos que Mawu (equivalente a Odùduwà) é para os Fon aquilo que Òrìṣànlá (Lisa) é para os Yorùbá. Mawu significa "não há ninguém maior", e Òrìṣànlá significa "o grande òrìṣà". Há uma inversão entre os termos (masculino, Feminino; Céu, Terra) que se mantém consistente em todas as séries mitológicas, quando se passa das representações Yorùbá para as Fon. Ainda que Mawu corresponda a Odùduwà, ele é "branco", a cor de Òrìṣànlá, o "òrìṣà funfun" por excelência. A passagem do modelo Yorùbá para o Fon se faz, portanto, através de uma transformação que inverte os termos da equação mas preserva a estrutura lógico-simbólica.

associa aos números quatro e dezesseis, por sua vez centrais ao sistema de Ifá, o mesmo texto estrutura-se através de um jogo de oposições binárias básicas, entre cidade e floresta; cru e cozido, isto é, entre natureza e cultura, e revela que De, a palmeira da Criação e da adivinhação, *ensina aos homens a cozinhar*, isto é, traz-lhes a cultura. O mito é bastante consistente com a afirmação de um bokono que dizia ser Fa, não um vodum (òrìṣà) como os outros, mas que "ele é da classe dos organizadores do mundo" (cf. Maupoil, 1943, p. 10). Colocamos, há pouco um paradoxo: se Ifá é a ordem como poderia ser um intermediário? Maupoil nos sugere que

> ... podemos nos indagar se, ao invés de um simples mensageiro, Fa não seria uma mensagem, ou a mensagem por exlelência de uma divindade suprema (cf. Maupoil, 1943, p. 15).

Se Fa é *a* mensagem de Mawu, Fa é Mawu ou, mais corretamente, se Mawu é o Criador da ordem, Fa é a ordem criada, pois a mensagem de Mawu é, evidentemente, a ordem universal. Frobenius apreendeu muito claramente o significado de Ifá:

> Ifá nada mais é do que a concretização de uma necessidade de causalidade, um anseio pela concentração concreta de um mundo que os nativos já não mais entendem... Ifá é um sistema de orishas, ou o *fundamento da representação de um sistema de orishas*. (cf. Frobenius, 1912, p. 254-255) (Grifos nossos).

Frobenius, com muita agudeza, relaciona os dezesseis sinais de Ifá aos dezesseis òrìṣà originais. Mas Ifá é mais do que um sistema de divindades: o sistema de Ifá é a base lógica do sistema ideológico como um todo.

O simbolismo de cor também parece indicar uma identificação entre Ifá (Fa) e a Criação. Em certos contextos, as cores de Ifá são o amarelo e o verde. Tais são as cores de Ossain, o òrìṣà da medicina nos cultos Afro-Bahianos e que, segundo Bastide (1958) preside sobre um dos quatro compartimentos do mundo. Ora, é bem sabido que Ifá ocupa-se tanto da adivinhação como da medicina, conforme explicita o primeiro mito mencionado neste tópico. A geomancia não é uma invenção Yorùbá, não obstante a originalidade com que foi integrada ao seu sistema simbólico. Ela existia na Grécia Antiga, assim como na Caldéia e no Egito, de forma basicamente igual, no que se refere ao sistema de permutações de sinais, àquela que apresenta entre os Yorùbá. Na Antiguidade, a geomancia e a medicina eram estreitamente associadas e conjuntamente ensinadas

nas Universidades de Gonde-Shapur e de Bagdad (cf. Caslant, 1935, p. 169). Entre os Nàgô da Bahia, Bastide mostra quão intimamente ligadas são as funções do babalossain (sacerdote de Ossain) e do babalàwo (Sacerdote de Ifá) (cf. Bastide, 1958). Poderíamos, mesmo, especular sobre uma possível associação entre, de um lado, a saúde e a ordem e, de outro, a doença e a desordem. Não é a doença resultado da ira dos òrìṣà; resultado da punição por uma relação imprópria entre o homem e a divindade? Não é necessário, para a cura, realizar sacrifícios de forma a restaurar a ordem do relacionamento entre o humano e o divino e entre o indivíduo e a ordem global?

Mas, se em certos contextos, as cores de Ifá são o amarelo e o verde, em outros contextos sua cor é o branco, pois, como mostra Maupoil, entre os Fon os bokono "usam hoje em dia o pano branco dos sacerdotes de Mawu-Lisa" (cf. Maupoil, 1943, p. 118). Branca é também a aṛeia, ou as vezes uma espécie de farinha usada na bandeja divinatória na qual se traçam os sinais divinatórios; cabaças esbranquiçadas fazem parte da parafernália ritual do bokono e do babalăwo. Entre os nomes honoríficos e dizeres de Fa, Maupoil anota a expressão: "Kago Nu Ma Do Ni-Mi; Do Nu Ma Agbidi" (Não se deve pintar a boca da cabaça de Fa com lama; não se deve pintar o alto de um muro com terra negra) (cf. Maupoil, 1943, p. 25). Conforme já vimos, a parte superior da Cabaça Universal corresponde a Òrìṣànlá, que é também Ọbàtálà, o Senhor do Pano Branco. Conforme anota ainda Maupoil, "Fa ama a claridade, e sua cabaça é coberta com giz branco" (idem). Ora, se Fa "ama a claridade", esta, a luz, simboliza, como vimos a Òrìṣànlá, em oposição ao cego (escuridão) Odùduwà.

Haveria contradição entre uma representação de Ifá amarelo-verde e outra branca? Na verdade, não. Ocorre que o amarelo é uma "qualidade" do vermelho, enquanto o verde é uma "qualidade" do preto. Temos, então, as três cores básicas: branco, preto e vermelho. Como se pode inferir do rico material apresentado por Dos Santos (1976), ao longo de seu trabalho, a combinação de duas dessas cores "produz" a terceira, em contextos específicos. Assim, amarelo + verde = vermelho + preto = branco. Analogamente, como vimos atrás, a propósito do sinal Loso-Meji, branco + preto = vermelho.

Já nos referimos à participação de Ifá e de Òrìṣànlá num conjunto comum de símbolos. Um destes é dado pelas lesmas — igbin — que, como já foi visto, simbolizam o "sangue branco" animal, o esperma. Lesmas são comida ritual tanto de Òrìṣànlá quanto de Gbaadu.

Vários mitos coletados por Maupoil entre os Fon relatam que Fa era um homem *sem ossos*, enquanto outros acrescentam que *não tinha braços nem pernas*. No entanto, "ele enxergava tudo, de um extremo a outro do mundo" e foi transformado por Mawu em palmeira (cf. Maupoil, 1943, p. 38). Por outro lado, o fato de ter nascido sem ossos deve-se a ser ele o produto da união de duas mulheres, união essa simbolicamente equivalente a um incesto.

Mencionamos antes o paradoxo de Ifá: ordem e movimento, e antecipamos que o paradoxo se resolve pela introdução de Ẹ̀ṣù. Mas o mito acima resumido é, ele mesmo, um esforço lógico no sentido de solucionar tal paradoxo. De um lado, o significado de Ifá como mediador pode estar expresso em seu nascimento anômalo; nascimentos anômalos são soluções "mito-lógicas" bastante comuns. Anômala é igualmente sua constituição física, sem ossos. Mas, esta mesma anomalia é também uma solução para o paradoxo: Ifá resulta do casamento de duas mulheres, portanto, de uma não-comunicação (lembremos que se trata de sociedades onde o casamento se faz por trocas entre grupos unilineares). Ademais, o mito esclarece que Ifá *não se movia,* muito embora enxergasse tudo, e uma tal imobilidade é, claramente, o oposto de "atravessar domínios"; reconcilia-se, assim, Ifá com a noção de ordem.

Há todavia outro ponto a ser notado no mesmo mito: um homem sem esqueleto, sem pernas e braços, assemelha-se muito a uma *lesma.* Não somente são as lesmas — igbin — estreitamente associadas, enquanto esperma "sangue branco", a Òrìṣànlá, mas também constituem o alimento ritual do mesmo Òrìṣànlá e de Gbaadu, ao qual retornaremos logo adiante. Ademais, Ifá preside à fecundação enquanto Òrìṣànlá forma a criança no útero materno. Conforme mostra Dos Santos (1976), é através desse "sangue branco" que Òrìṣànlá transmite seu àṣẹ; por outro lado, a mesma autora relata alguns mitos onde Ọ̀rúnmìlá (Ifá) permuta posições com Òrìṣànlá, sempre numa situação de oposição entre "sangue branco" e "sangue vermelho" (cf. Dos Santos, 1976, p. 112).

Entre os títulos atribuídos ao bokono (sacerdote de Fa, entre os Fon) um dos mais importantes é o de "Gbe-We-Do-To" — aquele que transmite a mensagem da vida [22]. Conforme observou Maupoil,

---

[22] Lembremos que, na ideologia Fon, o cosmos, o universo, aquilo que os Yorùbá chamam Igba Odù, é Gbe — a vida. Veja-se a representação do mundo reproduzida ao final de nosso item II.

Este título explica como certos adivinhos se sentem comparáveis aos sacerdotes do deus maior. Daí a concluir dialeticamente que Fa é Mawu, e que Mawu é Fá, não resta mais que uma nuance de linguagem: não se diz que o recado do rei é o rei? (cf. Maupoil, 1943, p. 114).

De fato, ressalta Maupoil,

... o passo foi dado por certos informantes de Herskovits... "Tomamos Mawu ou Fa como o autor do homem e de seu destino... dizemos que Fa é Mawu e Mawu é Fa" (idem, p. 114).

Ainda quanto à assimilação de Fa a Mawu, os Fon possuem um ditado: "E Na Ka Fa Do Vo, Bo Na Ka Mawu Do Vo A. Fa We Ni Mawu" — Não se deve colocar à parte Fa nem Mawu. É Fa que se chama Mawu (cf. Maupoil, 1943, p. 31). Observe-se que, se Fá é imóvel, Mawu *está sempre sentado.*

Referimo-nos antes a Gbaadu. Herskovits apresenta algumas concepções Fon relativas a esse ser que ele, erroneamente, toma como sendo um outro nome de Fa.

Gbaadu é freqüentemente representado como um ser andrógino, tal como Ọ̀ṣàlá para os Yorùbá, e comparado ao igualmente andrógino Mawu.

Seu pai o instruiu no sentido de habitar uma palmeira no Céu, de modo a poder observar tudo o que se passa na Terra. Sendo incapaz de abrir seus próprios olhos, Legba (Èṣù) foi encarregado por seu pai de subir na palmeira todas as manhãs a fim de abrir os olhos de sua irmã. Quando Legba sobe na palmeira, ele primeiro pergunta a Gbaadu que olhos ela deseja ter abertos, se os da frente ou de trás; da esquerda ou da direita[23]. Gbaadu, porém, receia falar sua resposta, temendo que esta seja ouvida por outros, e por isso ela comunica sua vontade a Legba através das nozes de palmeira. Se ela coloca em sua mão uma noz, isto significa que Legba deve abrir dois de seus olhos, e se ela lhe dá duas nozes, um de seus olhos deverá ser aberto. Quando Legba faz assim, ele próprio olha em volta para ver o que acontece no mar, na terra e no céu, e transmite essa informação a Gbaadu. Um dia Gbaadu confiou a Legba que estava preocupada porque não havia ainda sido instruída sobre qual seria seu domínio. Como somente Legba podia entender a língua de Mawu, ele prometeu a sua irmã que lhe ensinaria a fala de sua mãe. Mais tarde Mawu deixou com Gbaadu a chave para as portas que abrem para o futuro. Diz-se que o futuro é um casa com dezesseis portas, correspondentes

23 Gbaadu é descrito como possuindo quatro conjuntos de quatro olhos cada, correspondendo aos pontos cardeais.

> aos olhos de Gbaadu e que o nome da palmeira onde ela permanece é Fe. Quando Gbaadu recebeu a chave, Mawu lhe disse que, como Legba é o "grande superintendente do mundo", Gbaadu deveria ser o intermediário entre os três reinos do universo — Terra, céu e mar — do qual a própria Mawu é a mãe. Ela disse ainda que quando os homens desejassem conhecer o futuro, ou saber que decisões tomar, deveriam tomar as nozes de palmeira e jogar com elas "ao azar", e isto abriria os olhos do Gbaadu, que correspondem ao número de nozes que restaram e à ordem em que caíram. Como as nozes abririam um olho que também corresponde a uma porta na casa do futuro, um homem com o conhecimento apropriado tem apenas que olhar para ver o destino daquele para o qual está adivinhando. Algum tempo depois disso, Legba informou a Mawu que havia uma grande guerra no Mar e uma grande guerra na Terra e uma grande guerra no Céu e que, não fosse por Gbaadu, todos esses três reinos seriam em breve destruídos, já que os homens não sabem como se comportar, a água do mar não sabe seu lugar, e a chuva não sabe cair. A razão para isso... era que aqueles aos quais foram dados esses reinos não conheciam a linguagem de sua mãe (cf. Herskovits, 1938, p. 203-204).

O mito prossegue relatando que os filhos de Gbaadu foram enviados à terra para ensinar Fa e dar instruções relativas ao Sekpoli, "uma alma que Mawu deu a todos, mas que, ainda assim, só pode ser discernida após Gbaadu ter sido feito para revelá-las" (cf. Herskovits, 1938, p. 205). Outro mito, ainda, também registrado por Herskovits, relata que as ordens dadas a Legba por Mawu são chamadas Fa isto é, Fa é a "linguagem de Mawu".

Novamente encontramos uma inversão com relação aos mitos da Criação: Gbaadu vive numa palmeira no Céu, enquanto nestes últimos a palmeira é plantada na Terra. Repete-se a relação numérica quatro-dezesseis. Semelhantemente aos mitos de Ifá, Gbaadu é imóvel (permanece sempre no topo da palmeira) e nada pode fazer sem o concurso de Legba. Se o mundo é como uma casa com quatro paredes, o futuro é uma casa com dezesseis portas. Tal como nos mitos de Ifá, a falta de comunicação gera a desordem: os homens não sabem se comportar, a água não sabe o seu lugar, a chuva não sabe como cair. Por falta de comunicação, deixa a chuva ("sangue branco") de fertilizar a terra e deixa de haver circulação de àṣẹ.

A observação de Herskovits de que Fa são as ordens dadas por Mawu confirma a interpretação de Maupoil, de que Fa é a mensagem ela mesma. Mas, quem é, então Gbaadu? Não se trata, certamente, de outro nome de Fa; pois o próprio Herskovits observa em outra passagem que Fa é referido como sendo "os filhos de Gbaadu".

Se Fa é a linguagem de Mawu, Gbaadu é próprio conteúdo desta linguagem, isto é, o princípio mesmo, matemático e místico, da adivinhação — o "mistério" dos Odù. Fa é o conjunto de Odù; Gbaadu, o princípio governante de seu aparecimento e de sua combinação. Realmente, como mostra Maupoil, Gbaadu é de uma ordem mais alta que Fa, pois ele (ou ela) comanda Fa:

> Ele é mais forte que Fa. Gbaadu é o maior segredo de Fa, ele é o vodun de Fa, e ninguém pode compreender seu sentido total... A superioridade de Gbaadu sobre Fa é ainda atestada pelo uso seguinte:... quando um visitante que possui um Fa chega a uma casa onde se oferece um sacrifício em honra a Odu (Gbaadu), ele é obrigado a tomar parte no repasto comum... Se, no momento em que leva uma carne à boca ele é avisado de que tal carne constitui um dos interditos de seu "du"... o oficiante lhe diz... tu vais comer isso... e nada te acontecerá. Odu é mais forte que teu Fa. Gbaadu é aquele que possui todos os Fa. Se alguém lograsse acumular em seu espírito toda a ciência, todo o conhecimento de Fa até os graus mais altos, ele seria Gbaadu. Ninguém pode adquirir toda a ciência de Fa, não existe Gbaadu humano (cf. Maupoil, 1943, p. 37, 324, 85).

Ora, Gbaadu é Igbá Odù, a Cabaça da Existência, pois ela é também Igbá Iwa (Iwa = — Vida, Existência). Gbaadu é portanto o cosmos, o mundo, e contém em si toda a ordem de Ifá, pois a Cabaça Universal contém todos os Odù. Temos então, de um lado, que Fa é Mawu, e Mawu é Fa; de outro lado, temos que Fa, a mensagem de Mawu, é "os filhos de Gbaadu", do mundo. Novamente se torna patente que a adivinhação é a postulação da ordem cosmológica.

Gbaadu, referido pelos Fon como Fa-to, "pai de Fa", é também Mawu:

> Gbaadu e Mawu são a mesma coisa... Gbaadu exprime o mais alto grau de conhecimento que o homem adquiriu de si mesmo; aquele que recebeu seu Kpoli [24], que compreendeu o valor de seu ato e que, ademais, se fez iniciar no mistério de Gbaadu, dá desde então este nome àquele que antes chamava Mawu, como todo mundo (cf. Maupoil, 1943, p. 89).

Temos então uma concepção básica para os propósitos de nossa análise: o Criador e o mundo criado são um só, e o mesmo; a

---

[24] Adiante veremos o significado de Kpoli e suas relações com o sistema de Ifá.

Criação nada mais é do que a ordenação do cosmos, e este último é a ordem. Se nossa interpretação é correta, o princípio da adivinhação é o princípio da Criação, e o mistério da adivinhação é o mistério da Criação, da ordem cosmológica [25].

Fizemos referência, no tópico relativo à imagem do Universo, à relação entre indivíduo e cosmos. Apontamos para uma relação de homologia entre ambos e mostramos que, como uma parte desse cosmos, o indivíduo replica a estrutura simbólica do todo. Vimos também que do mais particular para o mais geral temos uma sucessão indivíduo-casa-linhagem-cidade-reino-mundo.

Particular importância é dada pela cultura Yorùbá-Nàgô, assim como pela cultura Fon, à cabeça. Pois é pela cabeça, pelo interior da cabeça — Orì Inu — que o indivíduo se torna uma pessoa, isto é, um ser integrado na ordem cosmológica. É no interior da cabeça que está o destino do indivíduo, destino esse que lhe é revelado através de um ritual específico — o "fazer o Fa (Ifá)" — que atribui a cada indivíduo uma identidade própria. Esta última nada mais é do que a relação específica entre o indivíduo e a ordem cosmológica, relação essa que o distingue de todos os demais.

A cabeça é a sede da cultura, pois é nela que residem as idéias. É nela também que se centra, no dizer de Dos Santos (1976, cap. IX) a "existência individualizada", particularização da "existência

---

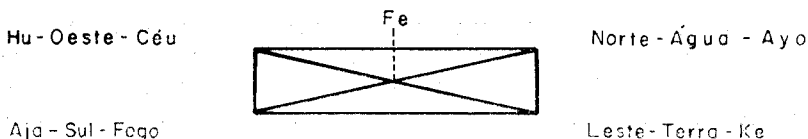
[25] É interessante observarmos que, para os Fon, Gbaadu encerra uma dupla oposição entre Terra/Ar e Água/Fogo. Não seria descabido inferir que Gbaadu — Igbá Odù — como a Cabaça da Existência, e como síntese do cosmos, é uma união de contrários. Vimos, por outro lado, que para os Yorùbá a Criação põe uma relação de oposições equivalentes e que as quatro cidades fundadas pelos quatro filhos de Ifá/Oni constituem as quatro paredes do mundo. Entre os Fon encontramos uma concepção análoga de quatro "clãs", repartidos segundo os quatro orientes: Ke, Hu, Aja e Ayo, capitais dos reinos de Kétu, Save, Tado e Oyó. Os "clãs" associam-se aos quatro elementos. Temos então uma estrutura do "mundo quadrado" onde os elementos cósmicos ocupam posições opostas:

Fe

Hu - Oeste - Céu

Norte - Água - Ayo

Aja - Sul - Fogo

Leste - Terra - Ke

Note-se, ainda, que a palmeira onde permanece (imóvel) Gbaadu é chamada pelos Fon de Fe, isto é, Ifé, o "umbigo do mundo", correspondente ao seu centro. É bastante plausível que tal palmeira corresponda ao pilar cósmico e ao poste central do "terreiro" Nàgô. Por outro lado, como vimos, tal palmeira é também De, e De é Fa.

genérica", que interpretamos como a ordem cosmológica. O indivíduo é composto de duas partes: o corpo e a cabeça. Enquanto o primeiro é um suporte, análogo ao àpéré ("assento" do òrìṣà), a cabeça contém a essência da pessoa:

> O orì-inú (interior da cabeça) é único e representa uma combinação de elementos intimamente ligados ao destino pessoal. É esse conteúdo, o orì-inú que expressa a existência individualizada. (Dos Santos, 1976, p. 204).

Ganhar orì é "nascer"; mas não se trata de um nascimento biológico, e sim cultural. Trata-se de ganhar um "lugar" na ordem cosmológica. O "original" da cabeça (ori) encontra-se no ọrun (o plano conceitual da existência): é o orì-ọrun, cujo "duplo" é transferido para o àiyé. Cada orì é modelado no ọrun com materiais específicos que determinarão a divindade tutelar do indivíduo, assim como suas proibições — os ẹ̀wọ̀ — particularmente as proibições alimentares, e suas possibilidades e escolhas. O orì-ọrun é simbolizado pelo Igbá-Orì (cabaça-cabeça). O material com o qual é feita a cabeça no ọrun é o Ìpọ̀rì que possui, igualmente, sua representação material no àiyé (cf. Dos Santos, cap. IX).

Não podemos nos deter sobre todos os detalhes do orì e do Ìpọ̀rì. Para nossos propósitos basta assinalar alguns aspectos. Entre eles ressalta que os orì são feitos no ọrun pelos dezesseis Odù do sistema de Ifá que, como já vimos, são personagens divinos, seres do ọ̀run. Por isso, a matéria utilizada para criar o orì possui um signo distintivo:

> Ifá dirá, eis a espécie de Ẹbọra que você deve venerar ou aquilo que lhe é proibido comer; pois você não pode comer da mesma matéria de onde sua cabeça foi modelala (lit. não pode comer do mesmo corpo do qual sua cabeça foi feita), para que as pessoas não venham a enlouquecer, não se matem ou não vivam uma existência miserável (cf. Dos Santos, 1976, p. 207).

Bascom indica uma clara relação entre o Ipọ̀rí, a cabeça e o destino pessoal (cf. Bascom, 1969). Por outro lado, o conceito de Ipọ̀rì Yorùbá-Nàgô é equivalente ao conceito Fon do Kpoli, vigente no Brasil sobretudo no Maranhão, entre o "povo" da Casa das Minas.

Ainda segundo Dos Santos:

> ... a tradição quer que cada ser criado por Òrìṣànlá, no momento de escolher seu orí, escolha seu Odù, o signo que regerá seu devir, com o qual nasce cada ser no àiyè... Abim-

bola (1971, p. 8) indica: "Além do próprio Àjàlá, só Ọ̀rúnmìlá (representação coletiva de todos os Odù) é a outra testemunha do ato de livre escolha da cabeça". Também Epega (1931, p. 15) aponta nesse sentido: "Diz-se que quando Olodumaré estava ocupado em criar o homem, Ọ̀rúnmìlá estava presente na qualidade de testemunha do destino" (cf. Dos Santos, 1976, p. 209).

Evidentemente, tal escolha se faz no ọ̀run, e não pelo "duplo" que vive no àiyé. Neste último plano, o destino contido na cabeça é revelado por Ifá. Orí contém, então o destino pessoal.

Já vimos que a cabeça da pessoa possui uma "estrutura cosmológica"; vimos também que por ocasião dos ritos de iniciação de uma "filha de santo" nos "terreiros" Nàgô, transmite-se-lhe aṣẹ colocando determinadas substâncias no centro de sua cabeça. Chamamos a atenção para a relação entre o centro da cabeça, o centro da casa-de-culto (sob o poste central é "plantado" o àṣẹ do "terreiro") e o centro do mundo (Ifé, o "umbigo do mundo") — um padrão de replicações de um modelo cosmológico, onde é sempre pelo centro que se faz a ligação entre o plano do àiyé e o do ọ̀run. Também no ritual do Bori ("dar de comer à cabeça"), a oferenda (o Obì), de acordo com o "oráculo":

> ...poderá ser colocado todo inteiro em contato com a cabeça, ou partido e mastigado; sua papa, condutora de àṣẹ, é colocada para transmitir sua força aos quatro pontos, que, por assim dizer, constituem o universo individual, e ao centro da cabeça, que resume a combinação de todos os outros pontos e constitui a resultante individual. Colocar-se-á àṣẹ no Oju-orí, a parte do frente, o nascente, o futuro a ser desenvolvido; no Ikoko-ori, o occipício, a parte de trás, o poente, a contribuição ancestral; no Apà-ọtun e no Apà-òsi, lado direito e lado esquerdo, respectivamente as partes que representam os elementos masculinos e femininos (cf. Dos Santos, 1976, p. 218).

O destino pessoal está contido no interior dessa cabeça cosmológica, e ele é revelado quando o indivíduo "faz seu Fa Ifá)", ou seu Igbá Odù (Gbaadu). Mencionamos atrás o mito Fon de Gbaadu e das "dezesseis portas do futuro". O mesmo mito relata também que os "filhos de Gbaadu" (os dezesseis sinais, Odù) foram enviados à Terra para "ensinar a" (a linguagem de Mawu) e dar instruções relativas ao *Sekpoli*, "uma alma que Mawu deu a todos, mas que, ainda assim, só pode ser discernida após Gbaadu ter sido feito para revelá-la" (cf. Herskovits, 1938, p. 205). É sempre necessário saber "o número de olhos que Gbaadu abriu antes de chamar esta alma,

de modo que se um homem sabe o número de linhas que Fa traçou para ele, ele conhecerá seu Sekpoli". Outro mito, ainda, relata

> quando um homem deseja saber seu destino ele deve entrar numa floresta, tomar as nozes, jogá-las ele mesmo e traçar oito linhas na terra, estas linhas sendo o destino desse homem.

Deve então recolher a terra na qual foram traçadas as linhas e colocá-la num saco junto com outras substâncias. O conteúdo desse saco constituirá seu Kpoli, isto é, a representação material de seu Sekpoli. Se o Ori é a determinação do destino no ọrun, o Kpoli — correspondente ao Ipori — é a revelação deste destino no àiyé.

Já referimos antes que alguns indivíduos, além de fazerem se Ifá, também fazem seu Igba Odù (Gbaadu). A feitura deste é mai complexa e parece que só é realizada por chefes e sacerdotes. Ela compreende uma série de atos rituais, entre os quais: a) o sacerdote de Ifá, que preside ao ritual, desenha *todos* os dezesseis sinais no pó branco da bandeja divinatória (ọpọn Ifá); b) é necessário recolher objetos (presumivelmente portadores de àṣẹ) de *todos* os reinos da natureza, assim como contas simbolizando todos os òrìṣà; c) tais objetos são distribuídos por *quatro* cabaças, das quais cada uma "é" um dos quatro primeiros sinais de Ifá (que, como vimos, constituem as quatro "raízes do mundo" e os quatro pontos cardeais). A primeira cabaça é branca, a segunda preta, a terceira vermelha e a quarta não tem cor[26]; d) tomam-se quatro cupins e deles se retiram vivas as quatro "rainhas", colocando-se cada uma delas sobre uma cabaça. A rainha, *não se move;* e) esmagam-se *dezesseis* folhas (aparentemente correspondentes aos dezesseis òrìṣà) na água, despejando-se a mistura resultante nas quatro cabaças; f) o sacerdote recita determinadas preces quatro vezes, pedindo a Odù que desça à Terra, para dentro das quatro cabaças.

Segundo outra versão, faz-se necessário usar dezesseis cabaças, sendo o conjunto todo chamado Igbá Odù. A maior delas, Igbanlá, corresponde a Odù. As dezesseis cabaças correspondem aos dezesseis òrìṣà e aos sinais de Ifá. Entre elas, Igbanlá é a mais importante:

> Igbala (na versão Fon) é o mundo. Ela é ao mesmo tempo tudo o que vive no céu, na terra e na água. Pois antigamente o céu e a terra se tocavam... a cobertura de Igbala apresenta

---

26 O fato de que a quarta cabeça, ao contrário das demais, não tem cor, parece relacionar-se com a concepção dos informantes de Dennet (1910), de que o quarto canto do mundo, o Sul, não tem nome.

aos olhos profanos um conjunto heteróclito de pontos e traços, em branco, preto, vermelho e cinza; observando-se mais detidamente, reconhece-se, habilmente dissimulada, a representação figurativa do mundo... e sobre o contorno da cobertura os dezesseis sinais-mães de Fa (cf. Maupoil, 1943, p. 99).

Vimos antes que Igbá Odù é o cosmos. Analogamente, o Igbá Odù pessoal é a individualização do universo, na medida em que a existência individual se deriva da existência genérica, e o destino individual da ordem global. A composição do Igbá Odù é variável, mas guarda sempre uma relação para com a ordem cosmológica e com o sistema de Ifá. Tal relação transparece claramente na descrição feita acima. Transparece igualmente na descrição dada por Johnson:

O Igbádù é uma cabaça coberta contendo quatro pequenos recipientes feitos da casca da noz do coco cortada pelo meio e que contém, além de algo desconhecido para o não-iniciado, um pouco de lama num, um pouco de carvão noutro, um pouco de giz noutro e ainda num outro um pouco de pó vermelho da árvore African Rosewwod — cada um deles destinado a representar certos atributos divinos e que, com os recipientes que os contém, representam os quatro Odù principais — Eji Ogbé. Òyeku Meji, Ibara Meji e Edi Meji — essa cabaça está colocada numa caixa de madeira especial, devidamente preparada para esse fim, chamada Apéré... o quarto onde está depositada é considerado de tal forma sagrado que nenhuma mulher e nenhum homem não iniciados jamais são autorizados a aí entrar... (cf. Johnson (1899) apud Dos Santos, 1976, p. 66-67).

O Igbá Odù individual contém todos os "sangues" portadores de àṣẹ, isto é, todos os elementos necessários à existência individual, assim como a Cabaça Universal contém, além de todos os Odù de Ifá, todos os elementos necessários à existência genérica, pois ela é também Igbá Iwa — a Cabaça da Existência.

A Cabaça Universal, o mundo, constitui uma unidade de contrários; sendo o conjunto de opostos, ela é o todo indivisível. Tal unidade é expressa, como vimos, pela crença de que as duas metades não podem ser separadas. Vários mitos relatam que da abertura de Igbá Odù resultou a destruição da ordem — a morte do cosmos enquanto mundo organizado. Consistentemente, como vimos à página 36, se um adivinho ou um chefe deseja morrer, ele abre seu Igbá Odù individual — rompe-se o equilíbrio entre o indivíduo e o todo, e o primeiro perde seu lugar na ordem: morre.

Já nos referimos à homologia entre o tempo e o espaço — a semana e o mundo — (feito em uma semana) — e mencionamos que os òrìṣà que presidem sobre os quatro pontos cardeais são os mesmos que presidem sobre os dias da semana. Mencionamos também que o movimento ritual das filhas-de-santo no "terreiro" Nàgô da Bahia é um movimento de unificação do cosmos. O mesmo movimento pode ser encontrado em certos rituais anuais de Ifé. Frobenius refere-se a uma colina sagrada em cujo topo existia uma estátua com quatro cabeças, cada uma voltada para um dos pontos cardeais. Ofereciam-se sacrifícios a esse monumento quatro vezes por ano: em junho para a cabeça "leste"; em setembro para a cabeça "norte"; em dezembro para a cabeça "oeste" e em março para a cabeça "sul". No dizer de Frobenius, "a rota processional é do Leste para o Norte, para o Oeste, para o Sul" (cf. Frobenius, 1913, p. 258). A correspondência com o movimento das filhas-de-santo no "terreiro", assim como com o ritual do Borì, é evidente.

Acompanhemos mais um pouco as homologias cosmológicas. Algumas versões do mito de Criação (cf. Frobenius, 1913, p. 284) muito claramente identificam o Oni (rei de Ifé) a Ifá, e descrevem um plano onde o Oni reside no centro de Ifé tendo à sua frente, costas, direita e esquerda os quatro òrìṣà correspondentes ao Leste, Norte, Oeste e Sul, e em volta desses, os demais. Relacionando esse mito a outros já vistos, temos Ifé como o centro do "Yorubaland" cercada pelos quatro cantos", ou "quatro muros" do reino, e por uma periferia. Temos, então, Ifá no centro do cosmos. A própria cidade de Ifé era organizada, nos tempos pré-coloniais, em conformidade com o mesmo modelo: um *compound* central, residência e palácio do Oni, cercado por quatro outros *compounds* (correspondendo, provavelmente, às linhagens "nobres"), cercados estes quatro por outros doze[27]. Já fizemos referência, antes, à homologia simbólica entre o próprio palácio do Oni e o modelo dos "compartimentos" do ọrun. No mito de Criação relatado por Frobenius, o Oni ocupa o lugar (central) tomado por Olorum logo após a Criação. Temos então que a colina é o "berço da humanidade"; os dezesseis deuses habitavam os pontos cardeais que eram também os "distritos" da cidade; o Oni habitava o centro da cidade, e seu palácio era considerado o "umbigo do mundo" (cf. Frobenius, 1913, p. 287), palácio esse que era uma replicação do ọrun, o plano conceitual da

[27] Compare-se esse modelo com o dos colegiados políticos, referido à página 32.

existência. Uma representação gráfica da estrutra simbólica da Ifé antiga replicaria a representação do "terreiro" Nàgô. Segundo o mito transcrito por Frobenius, já referido:

> Olorun chamou os chefes e lhes disse: "Vocês vêm o que há aqui. Agora notem bem. Esta cidade será, no futuro, chamada Ifé... Melhor que em qualquer outro lugar os babalawo irão aqui ler os Odù... Você, Oni, você permanecerá aqui e dirá aos Alafin qual é o desejo dos deuses". Olorun partiu. Assim surgiu a cidade de Ifé, onde antigamente viviam os dezesseis deuses (cf. Frobenius, 1913, p. 284).

Ainda nas palavras de Frobenius, no passado "era corrente a mesma concepção do mundo que hoje regula o culto de Ifá entre todos os Yorùbá" (idem, p. 259). Nesse sistema de homologias temos então que:

Oni : Olorum :: linhagens : òrìṣa
Ifé : Oni :: reinos : linhagens
Oni : Ifé :: Ifá : Cosmos

Vimos também que cada indivíduo possui suas 16 nozes, seu Ifá pessoal, seu "destino", seu Kpoli. Essas nozes são guardadas numa caixa especial dividida em quatro compartimentos, "mais um": o compartimento central para as nozes (Ifá) e os quatro outros, ao seu redor, equivalentes aos quatro cantos do mundo, e contendo substâncias deles representativas: enxofre, carvão, giz e pó de madeira vermelha. O Kpoli, o Ifá pessoal, ocupa portanto o centro dessa caixa cósmica. Daí:

Kpoli : Oni :: 4 Compartimentos : 4 Distritos Urbanos
Caixa do Kpoli : Ifé :: Ifé : Mundo

Não seria despropositado concluir que a caixa do Kpoli, que encerra em seu espaço central o "destino" individual, replica a estruturação do ọrun de forma simplificada: seus quatro espaços mais um representam os oito espaços mais um daquele plano da existência, e é pelo espaço central — o "mais um" — que se vincula o indivíduo ao cosmos, o destino da pessoa à ordem cosmológica.

O espaço central é central à toda a cosmologia Yorùbá-Nàgô: é no centro que se encontram, ou são "plantados", o àṣẹ e o destino. Assim,

Kpoli: Àṣẹ :: Compartimentos da Caixa : Cantos da Casa de Culto.

É no centro simbólico que encontramos o àṣẹ do indivíduo — em sua cabeça — e do "terreiro" — por sob o poste central. É também no centro que encontramos o Oni em Ifé, e o "umbigo do mundo" com relação ao mundo Yorùbá. E na periferia, nos limites simbólicos, encontramos, numa série de replicações, os "cantos" da cabeça, as paredes da casa, os muros da cidade, os cantos do mundo — as quatro raízes do mundo, representadas pelos quatro primeiros sinais de Ifá.

O cosmos é então um grande plano, definido por um modelo de oposições, por uma ordem que se repete, do indivíduo ao mundo, e do ọrun ao àiyé. Mas, o cosmos é também mediação; o modelo estático exige um movimento dinâmico, pois sem este último, romper-se-ia a relação equilibrada entre os dois planos da existência: como já vimos antes, ọrun e àiyé devem interagir. É aqui que devemos nos referir, por breve que seja, ao conceito de Èṣù.

Èṣù é um conceito por demais complexo para poder ser tratado de forma completa nos limites deste ensaio. Por isso limitaremos nossa análise apenas às suas relações para com Ifá. Já vimos que Ifá é a ordem, a mensagem, e já nos referimos ao que chamamos de "paradoxo de Ifá". Tal paradoxo é resolvido pela presença de Èṣù, concebido como a contrapartida lógica de Ifá: se Ifá é a mensagem, Èṣù é o mensageiro; se Ifá é, por exigência lógica, imóvel. Èṣù é movimento. Por isso se Ifá é ordem, Èṣù, o *trickster* da mitologia Yorùbá-Nàgo, é des-ordem.

Para os informantes de Frobenius, Ifá é muito claramente, a Idéia do Mundo, e suas dezesseis nozes, a representação material desse mundo ordenado. Para os mesmos informantes, Èṣù é o mediador dessa ordem, aquele que une os opostos. Se ele é um *trickster*, expressão de sua ambigüidade de intermediário, ele é também o "trazedor". Em muitos mitos, Èṣù promove a desordem; mas, ao fazê-lo nada mais faz do que enfatizar a ordem.

> Èṣù é cheio de truques; Èṣù fez com que parentes se guerreassem; Èṣù tomou a Lua como refém e levou embora o Sol; Èṣù fez com que os deuses se guerreassem. Mas Èṣù não é mau. Ele nos trouxe o melhor que existe: ele nos deu o oráculo de Ifá; ele trouxe o Sol. Se não fosse por Èṣù os campos seriam estéreis (cf. Frobenius, 1913, p. 229).

É Èṣù, transportador da mensagem, que faz a mediação entre Ifá e os homens, entre Ifá e os deuses e, num plano mais geral, entre o ọrun e o àiyé. É ele o transportador dos sacrifícios e, por isso, essencial para a manutenção da reciprocidade entre os dois planos da existência. Ele é, por assim dizer, o "unidor dos contrários". Por isso, Èṣù é o mundo em movimento; o princípio dinâmico do cosmos.

Se Ifá corresponde ao conceito de um cosmos organizado, Èṣù é o conceito de integração de um universo composto de contrários. Este é o sentido de Èṣù em sua concepção mais abstrata — Èṣù Agba — ao nível do que Dos Santos chamaria de "existência generalizada". Por isso, os mitos relativos a Èṣù sempre o colocam em movimento, seja entre o àiyé e o ọrun, seja percorrendo os dezesseis pontos do mundo, unificando o universo, seja intermediando entre os òrìṣà. Se Ifá postula, Èṣù atua,, põe em funcionamento a ordem universal. Como mediador, é Èṣù quem promove a circulação do àṣẹ entre os dois planos da existência, sem a qual tal existência deixaria de ser. Essa circulação, entre o plano dos sentidos e o dos conceitos, entre o mundo vivido e o mundo pensado, nada mais é do que a realimentação constante da cultura, pois a existência — Iwa — ordenada por Ifá, é a cultura.

Mediação é, porém, ambigüidade. Opõe-se à ordem e, por isso, Èṣù, o *trickster* é o contra-conceito, a contra-partida lógica de Ifá, seu contrário necessário. A ambigüidade de Èṣù exprime-se de várias formas, que aqui podemos apenas brevemente sintetizar: a) se ele é o unificador de contrários, é também o *produto de uma oposição*, simbolicamente expressa por sua cor vermelha, produto do preto e do branco, como se pode depreender do rico material oferecido por Dos Santos (1976, cap. VII); b) se Ifá postula descontinuidades, Èṣù promove continuidade; c) Èṣù reúne, simultaneamente, as qualidades de tudo o que é "da direita" e de tudo o que é "da esquerda"; ele é um "conjunto interseção"; d) seu caráter de oposto complementar de Ifá pode ser inferido da comparação entre o mito, já referido, onde Ifá salva o mundo da *enchente* restabelecendo a *separação*, com outro onde Èṣù salva o mundo da *seca* restabelecendo a *comunicação* (cf. Dos Santos, 1976, cap. VII); e) Èṣù é representado pela *imparidade* — o mensageiro é o "terceiro", produto da união dos contrários, elemento dialético do universo. Sua imparidade revela-se por ser sempre o "mais um" que se segue a um conjunto par e que exprime o movimento. Por isso, Èṣù é também Òse-Tũwá, o décimo-sétimo signo de Ifá, que "vigia" os dezesseis e

transporta sua mensagem. Correlata e simultaneamente, ele é também Èṣù Òjiṣẹ-Ẹbo, o transportador de oferendas, pois sem estas, restauradoras do àṣẹ, a adivinhação seria inútil (cf. Dos Santos, 1976, p. 161). Igualmente, Èṣù é a décima-sétima noz, colocada pelo adivinho ao lado do Ọpọn Ifá quando joga as dezesseis nozes de Ifá.

Enfim, Èṣù, no que nos interessa aqui, é o próprio princípio dinâmico do cosmos, dotado do poder de ubiqüidade, em oposição ao Ifá imóvel. É o complemento lógico da noção de ordem, num cosmos ordenado em oposições, mas que precisam ser mediadas para que haja vida. Por isso, se ele é o *trickster* temido, ele é também para o Nàgô, Òdàrà — aquele que traz o bem-estar. No plano individual, Èṣù Bara é a complementação do Ifá pessoal. Segundo as palavras de Ifá "se cada coisa e cada ser não tivessem seu próprio Èṣù em seu corpo, não poderiam existir, não saberiam que estão vivos" (cf. Dos Santos, 1976, p. 181). Acima de tudo, talvez, foi Èṣù quem criou Orì, a cabeça, e com ela trouxe a cultura postulada no ọrun ao homem.

VI — Conclusão

Pela análise e pelo confronto de séries mitológicas, e do processo divinatório, acreditamos ter apreendido o sentido da advinhação de Ifá. Mitos e ritos são redundantes entre si, pois obedecem a um mesmo modelo estrutural. São redundantes para que possam ser traduzidos uns nos outros; assim, ao relatar-se qualquer versão mitológica, ou a realizar-se o rito, sempre se está afirmando "o mito" tal como o definimos em nossa Introdução. Acreditamos ter mostrado que o "sistema de Ifá" (os mitos de Ifá, os Odù, sua relação para com Èṣù, etc.) é uma reafirmação da Criação, esta última concebida como a imposição, pela mente coletiva, de uma ordem por sobre a natureza. Cremos ter mostrado, também, que a Criação e o Cosmos criado são a própria cultura.

Se nosso modelo é correto, tanto a Criação como a adivinhação se desvendam segundo uma estrutura comum. A Criação, postulação da ordem cosmológica, se inicia com uma oposição binária: Céu--Terra. À medida que a tarefa criadora prossegue, a dicotomia inicial se transforma numa "estrutura quádrupla", uma dupla oposição: Céu-Terra — Terra-Água. E finalmente se chega a uma estrutura de dezesseis. O desenvolvimento do sistema dos òrìṣà como filhos de Yemanjá ou de Mawu-Lisa segue o mesmo padrão. Temos, então, uma estrutura progressiva numa escala de dois:

2 — CÉU-TERRA (Òìṣànlá-Odùduwà; Òrun-Àiyé)

2^2 — CÉU-TERRA — TERRA-ÁGUA; CÉU-TERRA — CULTURA-NATUREZA; LESTE-OESTE — NORTE-SUL (Òrìṣànlá-Odùduwa — Aganju-Yemanjá)

2^4 — 16 òrìṣà; 16 reinos fundadores; 16 "clãs" 16 pontos do mundo.

Esta ordem progressiva é, evidentemente, a ordem matemática do sistema de Ifá. A linguagem de Ifá também começa com um sistema binário de sinais opostos (uma noz-duas nozes; um traço-dois traços; côncavo-convexo). O sistema se desenvolve para conjuntos de quatro (embora duplicados) — os signos de Ifá —, até chegar a um conjunto universal (tanto no sentido matemático como cosmológico) de dezesseis. O sistema de Ifá provê, então, um paradigma para a ideologia Yorùbá-Nàgô.

A adivinhação e a mitologia da Criação formam dois conjuntos de crenças "redundantes" entre si, unidas num mesmo paradigma, num mesmo modelo axiomático, onde uma ordem probabilística é uma ordem cosmológica.

Muitos estudiosos da cultura Yorùbá se indagaram "porque acreditam os Yorùbá na adivinhação de Ifá? Para Herskovits a explicação se encontra nas sanções da crença costumeira e no fato de ser o adivinho um homem sábio. Para Bascom a explicação se encontra em uma série de razões: a) a adivinhação de Ifá foi ensinada pelos próprios deuses. Sendo Ifá mesmo uma divindade que controla o elemento probabilidade, a adivinhação participa da santidade dos deuses e é sancionada pela fé na religião em geral; b) Ifá possui uma santidade especial, pois é uma divindade à qual todos recorrem, independentemente do òrìṣà que cada um cultua; c) as previsões do adivinho não são "passos cegos no escuro", pois nenhum cliente apresenta alternativas absurdas; d) os Odù contêm porções da mitologia Yorùbá; por isso algo da fé nos Odù deriva da fé na mitologia em geral; e) já que muitos *folktales* são idênticos aos Odù, a mesma moral é ouvida desde a infância; f) não existe nenhum modo pelo qual o adivinho possa controlar o resultado das jogadas (cf. Herskovits, 1938, p. 206 e Bascom, 1967, p. 44).

Não pretendemos argumentar contra tais explicações. No entanto, quer nos parecer que Herskovits, Bascom e outros que lidaram com o problema, não obstante sua familiaridade com a cultura Yorùbá, deixaram de perceber um ponto crucial: os Yorùbá, assim

como os Fon e os Nàgô do Brasil, acreditam na adivinhação de Ifá porque o sistema de Ifá "é" a cultura, e porque seus ritos são uma constante *mise en scène* da Criação e do modelo cosmológico. A adivinhação incorpora os princípios básicos da ideologia Yorùbá. Assim, uma vez desvendada a estrutura subjacente, a pergunta acima formulada se torna uma questão ociosa: crer na adivinhação é simplesmente crer em sua própria cultura. Adivinhação e cosmologia são duas faces de uma mesma moeda, dois modos de uma mesma linguagem. Confiar em Ifá é confiar na ordem.

O sistema de Ifá, mais que um simples oráculo, é um modelo que dá sentido à existência, integrando o indivíduo à ordem cosmológica, tornando-o pessoa com uma identidade, definindo seus ewo (interdições) e suas possibilidades de movimento no espaço social e cósmico, e integrando, na consciência coletiva, os dois planos da existência: o do mundo sentido e o do mundo pensado. Frobenius, melhor que muitos etnólogos modernos, já percebera que "nos defrontamos, não com um grupo confuso de particularidades, mas com um plano grandioso, uma construção filosófica" que funciona como um mapa para a organização social e para o comportamento individual. Para o babalawo, Ifá ou Gbaadu é um mistério insondável, nunca alcançado plenamente pela razão. Se estamos certos em nossa conclusão de que Ifá "é" a cultura, não estaríamos errados ao concluir que seu mistério é o mistério da própria mente humana.

BIBLIOGRAFIA

BASCOM, W. R. The sanctions of Ifa divination. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.* v. LXXI. 1967.
————. *The Yoruba of Southwestern Nigeria.* N. York, Holt, Rinehart & Winston, 1969.
BASTIDE, R. *Le Candomblé de Bahia.* Paris, Mouton, 1958.
BERGER, P. L. *The sacred canopy.* N. York, Doubleday, 1969.
BIOBAKU, S. O. Les Mythes et la tradition orale. *Présence africaine,* VIII. 1956.
BEIER, H. U. the historical and psychological significance of Yoruba mythes. *Odu,* n.º 7. 1955.
CASLANT, E. *Traité élemestaire de géomancie.* Paris, Libr. Vega, 1935.
DA MATTA, R. Mito e antimito entre os Timbira. In: *Mito e linguagem social.* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970 (Comunicação 1).
DENNET, R. E. *Nigerian studies.* London, McMillan, 1910.
————. How the Yoruba count. *Journal of the African Society.* v. XVI, n.º *LXIII.*
Dos SANTOS, J. Elbein. *Os Nàgô e a morte.* Petrópolis, Vozes, 1976.
DOUGLAS, N. *Purity and danger.* London, Pelican, 1970.
ELLIS, A. B. *The Yoruba speaking peoples of the slave coast of West Africa.* London, Chapman & Hall, 1894.
EPEGA, D. O. *The mystery of Yoruba gods.* Lagos, The Hope Rising Press, 1931.
FROBENIUS, L. *The voice of Africa.* London, Hutchinson, 1913.
GUIART, J. Multiple levels of meaning in myth. In: MARANDA, P. (Org.) *Mythology.* London, Penguin, 1972.
CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Identidade, etnia e estrutura social.* São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1976.
HARTMANN, F. *The principles of astrological geomancy; the art of divination by punctuation according to Cornelius Agrippa and others.* London, 1889.
HERSKOVITS, M. *Dahomey.* N. York, J. S. Augustin, 1938.
IDOWU, E. B. *Olodumare, god in Yoruba belief.* N. York, P. A. Preager, 1963.
JOHNSON, J. *Yoruba heathenism.* London, 1899.
LEACH, E. *Political systems of Highland Burma.* Boston, Beacon Press, 1965.
————. Genesis as myth. In: MIDDLETON, J. (Org.) *Myth and cosmos.* N. York, The Natural History Press, 1967.
LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage.* Paris, Plon, 1962.
————. *Antropologia estrutural.* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

LLOYD, P. C. Yoruba myths — a sociologists interpretation. *Odu*, n.º *21*. Lagos, 1956.
LOWIE, R. A. Association. In: MARANDA, P. (Org.) *Mythology*. London, Penguin, 1972.
MARANDA, P. Introduction. In: ———. *Mythology*. London, Penguin, 1972.
MAUPOIL, B. *La géomancie a l'ancienne côte des esclaves*. Paris, Mouton, 1943v.
McCLELLAND, E. M. The significance of number in the Odu Ifa. *Africa* v. XXXVI, n.º *4*. London, 1966.
MEGGIT, M. J. Understanding australian aboriginal society: Kinship systems or cultural categories?. In: REINING, P. (Ed.). *Kinship studies in the Morgan centennial year*. Anthropological Society of Washington, 1972.
MORTON-WILLIAMS, P. An outline of the cosmology and cult organization of the Oyo-Yoruba. *Africa*. v. XXXIV, n.º *3*. London. 1964.
————. Two studies of Ifa divination. *Africa*. v. XXXVI, n.º *4*. London, 1966.
ODUGBESAN, C. Femininity in Yoruba religious art. In: DOUGLAS, M. & KABERRY, P. M. *Man in Africa*. London, Tavistock, 1969.
PARRINDER, G. *African mythology*. London, P. Hamlin, 1967.
WOORTMANN, K. *Marginal men and dominant women*. Harvard University, 1975 (mimeo.)